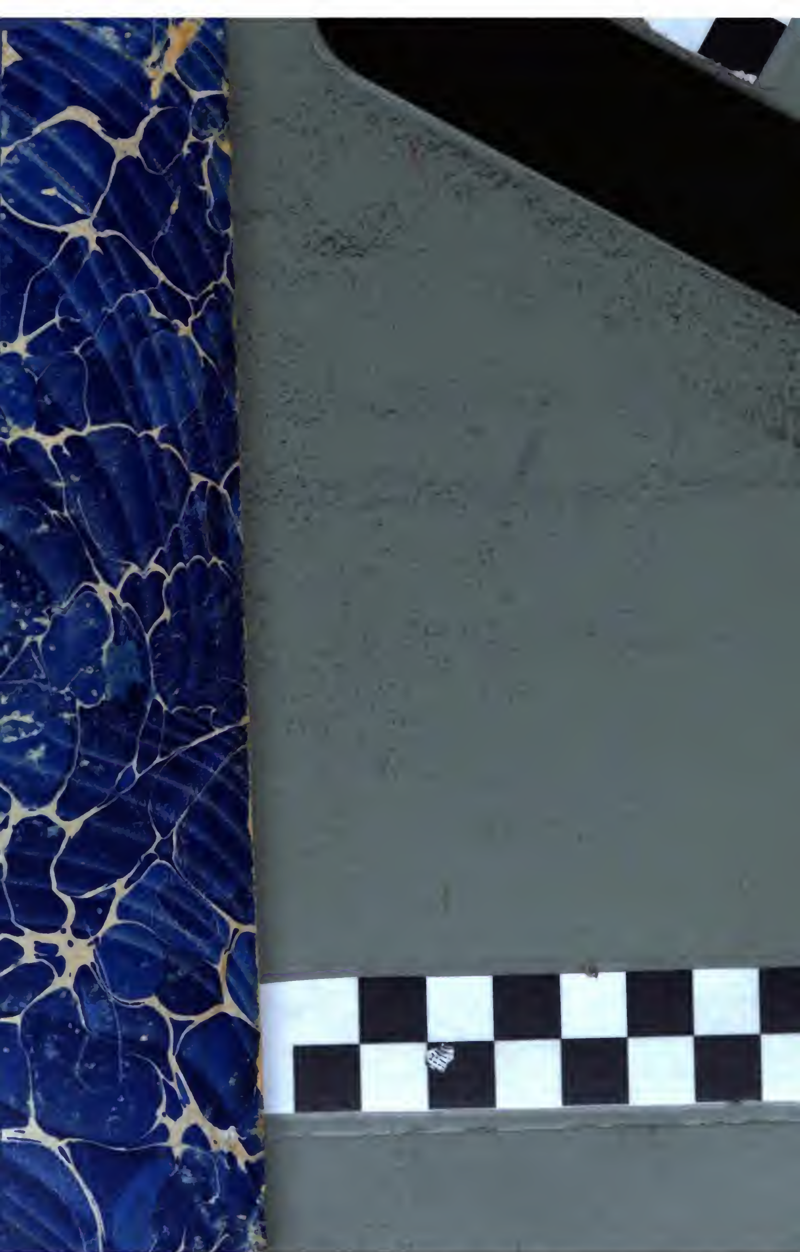


DIE AESTHETISCHEN ELEMENTE

IN DER

PLATONISCHEN PHILOSOPHIE.

EIN HISTORISCH-PHILOSOPHISCHER VERSUCH

VON

Dr. KARL JUSTI,

PRIVATDOCENTEN DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITAET ZU MARBURG.

MARBURG.

N. G. ELWERT'SCHE UNIVERSITAETS-BUCHHANDLUNG.

1860.

„Stets wird die Wahrheit hadern mit dem Schönen".

HERRN PROFESSOR

Dr. EDUARD ZELLER

GEWIDMET.

Vorwort.

Das vorliegende Erstlingswerkchen hat die Absicht, Freunden griechischer Philosophie die Darstellung einer Seite des Platonismus darzubieten, die jedem Leser dieser Philosophie sofort in die Augen fällt, und deren Hauptpunkte auch mir fast schon bei der ersten Berührung entgegentraten und durch eine Vergleichung mit andern Systemen immer deutlicher wurden, die ich aber gleichwohl in den bisherigen Bearbeitungen noch nicht in dem Grade berücksichtigt fand, wie sie es vielleicht verdiente. Die Ausführlichkeit, welche ich mir gestattet habe, schien mir dadurch gerechtfertigt, dass eine solche Darstellung einen Beitrag zur Beleuchtung der platonischen Philosophie überhaupt und zum Begreifen einzelner Lehren insbesondere liefern könne. Was wir bei Späteren als verknöcherte Dogmen finden, belauschen wir hier in seinem lebendigen Werden und in seinen Entstehungsgründen. Doch wäre die Schrift weit über den ihr angemessenen Umfang hinaus angeschwollen, wenn ich manche einzelnen, von den gewöhnlichen abweichenden Auslegungen und Ansichten ausführlich hätte begründen oder nur entwickeln wollen. Es kam mir

lediglich auf einige Grundgedanken an; und ich möchte deshalb an dieser Stelle den freilich etwas schwärmerischen Wunsch aussprechen, dass das Ganze und zwar im Zusammenhang gelesen werden möge. — In zweiter Linie wird der Gegenstand noch bei dem gegenwärtigen Streit der idealistischen und realistischen oder, wenn man lieber will, formalistischen Auffassung des Schönen von Interesse sein; obwohl mein Zweck lediglich Darstellung des Factischen war, so ist doch die Arbeit unter fortwährendem gleichzeitigem Nachdenken über jene Probleme der Aesthetik entworfen worden.

Marburg, am 23. December 1859.

Inhalt.

Zweiter Theil. Die harmonischen Systeme.

Erster Abschnitt. Philebus.

Zweiter Abschnitt. Der Staat.

Dritter Abschnitt. Timäus.

Dritter Theil. Allgemeine Ergebnisse über den ästhetischen Character des Platonism.

Einleitung

§. 1. Eine neue Erweiterung menschlicher Erkenntniss, Macht und Freiheit war oft die Frucht jener nüchternen Besonnenheit, welche ungemessene Wünsche und Strebungen herabstimmt und das überhaupt oder vor der Hand Erreichbare von dem nicht oder nur unvollkommen Erreichbaren scheidet, um auf das letztere mit Bewusstsein zu verzichten. Denn diese Selbstbeschränkung ist gleichsam der Vordersatz, auf welchen der Nachsatz einer Thätigkeit folgt, welche ihr Ziel erreichen wird, weil sie berechnet hat, dass sie es erreichen kann, und folglich sich vorsetzen konnte, dass sie es erreichen wolle. Wie der Grieche überhaupt diesem Geist der Schranke und des Maasses den Besitz einer Reihe, nicht bloss als geschichtlicher Denkmäler, sondern als Träger eines allgemein menschlichen Inhalts in ewigen Formen, werthvoller Werke in Kunst und Wissenschaft, oder den Rang eines classischen Volks verdankt, so ist auch der Anfänger der im eigentlichsten Sinne griechischen Philosophie, diess durch sein Bewusstsein von den Grenzen dessen geworden, was unsern intellektuellen Kräften vollkommen unterworfen ist. Denn wenn Socrates an die Stelle der physischen Speculation und ihrer Hauptfrage, Was ist der Grund des Universums? das Gebot des

delphischen Gottes, Erkenne dich selbst, setzte, d. h. wenn er der geistigen Potenz, welche bisher als Naturlehre, so mannichfaltig wie die intellektuelle Organisation ihrer Urheber, aufgetreten war, mit Bewusstsein diese ihre bisherige Sphäre entzog, und eine neue anwies in den Begriffen, Bedürfnissen und Fragen, welche den Menschen als Glied des Staats und der Gesellschaft bewegen, und sein gottesdienstliches Lebenswerk darein setzte, seine Zeitgenossen anzuhalten, in diesem Sinn »für die Seele Sorge zu tragen«[1]); so rechtfertigte er diese Beschränkung durch Unterscheidung dessen, was die Götter sich vorbehalten haben zu wissen, und dessen, was sie den Menschen überliessen; das eine sind die Obliegenheiten der einzelnen Berufsklassen und die allgemeinen ethisch-politischen Begriffe, das andre das Gebiet des ausserhalb menschlicher Einwirkung liegenden äusseren Geschehens sammt der Erkenntniss der Natur und der Götter[2]). Wenn in der griechischen Culturentwicklung überhaupt die Beziehung zum Naturleben und der hinter ihm angenommenen Geisterwelt, welche nach dem Zeugniss der Mythologie einst stattgehabt hatte, allmählich vor dem öffentlichen Leben und den Thätigkeiten und Reflexionen, in welche der Organismus desselben die Einzelnen hineinzieht, zurückgetreten war; so vollendete Sokrates diese Richtung, indem er die Sphäre, auf welcher sich der Grieche als dem jahrhundertelangen Spielplatz seiner Fähigkeiten vollkommen heimisch und seines Gegenstands, weil er ihn selbst geschaffen, vollkommen mächtig fühlen musste, nun auch einer weitfliegenden philosophischen Wissbegierde als ihr Gebiet

1) Plato Vertheid. d. Socr. 29 D ff. u. o.
2) Xenophon's Denkw. I, 1, 6 ff.

anwies. In diesem Geist des Maasses und der Schranke ist der Grund des Vollendeten und Abgeschlossenen in der Person und der Gedankenwelt des athenischen Philosophen zu suchen, des Heroenartigen eines Characters, welcher ganz als das vor uns steht, was er sein wollte, weil er berechnet hatte was er sein konnte, und weil er, was er ist, nicht geworden ist (durch Natur und Zufall), sondern sich dazu gemacht hat, dieser Stärke des Verstandes in der unermüdlichen Herausziehung des Wahren, Gerechten, Förderlichen aus den Verhältnissen des alltäglichen Lebens, dieser Zähigkeit der Dialektik, welche mit heitrer Zuversicht das Widerstreben gegen das Vernünftige bis in seine letzten Schlupfwinkel verfolgt, dieser Unterwerfuug unter das als vernünftig erkannte mit einer Kraft des Willens, der kein Zwang oder Kampf mit widerstrebenden Neigungen vorausgegangen zu sein scheint, m. e. W. dieser Ausprägung der höchsten, spontanen Seite der menschlichen Natur in einer Reinheit, die durch keine Einmischung leidentlicher Elemente getrübt zu sein scheint —: einer auf hellenischem Boden unerreichten Annäherung an das Ideal der praktischen Vernunft. Dem Charakter des Sokrates entspricht sein epochemachendes Verdienst, dass er der Schöpfer der Philosophie vom Menschen ist, und durch die Erfindung der »Definitionen und der inductiven Untersuchungen«[1]) zuerst ein Wissen eröffnete, das als ein allgemeingültiges und objectives den geistigen Besitz wirklich vergrössert, und die Grundlage ist zu einer unbegrenzten Erweiterung des »Reichs des Menschen«[2]); ihm entspricht die leitende

1) Arist. Met. XIII, 4. 1078 B, 27.

2) Regnum hominis, quod fundatur in scientiis. Nov. Organon, Aphor. 68.

Idee seines Wirkens, dass die Herrschaft in menschlichen Dingen der aus dem verworrenen Zusammenwirken von Gewohnheit, Neigung, Autorität und subjectiver Erfahrung zusammengewobenen Meinung zu entreissen und ausschliesslich dem reinen Wissen oder der Philosophie zu ertheilen sei. Denn die Zurückrufung der Philosophie zu den menschlichen Dingen hat nicht sowohl die Absicht, der Theorie ein neues Gebiet zu erobern, oder die Einsicht zum Mittel sittlicher Besserung zu machen, als der Vernunft die Sphäre zu eröffnen, wo sich nach Sokrates ihre Herrschaft allein entwickeln konnte. Sokrates spricht es aus, dass nur hierin ein des freien, wir würden sagen, des Menschen würdiges Dasein bestehe, dass die Intelligenz für ihn den höchsten, den alleinigen Werth habe, und dass von ihr die Personen und ihre Werke erst ihren Werth empfangen, dass ohne sie auch die scheinbaren Güter nur Uebel sind und dass sie allein uns zu Allem — Herrschern, Feldherrn u. s. f. — mache; dass sie ebensosehr Anspruch auf unbedingten Gehorsam hat, wie sie auch stark genug ist, denselben den Leidenschaften gegenüber zu erzwingen. Und indem er als echter Idealist — als ein rationaler Schwärmer — mit starrer Consequenz darauf beharrte, ein Handeln, das lediglich Resultat einer voraussetzungslosen methodischen Ueberlegung ist, von seinen Zeitgenossen zu fordern, obwohl er sich dabei im Kampf gegen die natürliche und nothwendige Sinnesart der unendlichen Mehrzahl der Menschen befand, deren Motive nicht in der Vernunft, sondern in einem Complex von herkömmlichen Ansichten, Stimmungen, Affekten nnd eigennützigen Betrachtungen liegen, so ist er auch zum Märtyrer seiner Idee geworden.

§. 2. Sokrates gehört zu den Persönlichkeiten, welche in der Geschichte einsam dastehn, theils weil ihres Gleichen,

schon was das Maass betrifft, in dem sie die übrigen Sterblichen überragen, von Nationen und Jahrtausenden nur einmal hervorgebracht wird, mehr noch wegen ihres individuellen Wesens, zu dem die Geschichte keine Wiederholung und kaum eine Analogie liefert. Denn obwohl dem von ihm gegebenen Anstoss die ganze kommende Philosophie folgt, obwohl die Systeme der beiden grössten Denker des Alterthums in gewissem Sinn nur die Umsetzung seiner persönlichen Philosophie in die Form eines wissenschaftlichen Gedankengebäudes sind, obwohl selbst die späteren Schulen ihren Stammbaum auf ihn und seine Schüler zurückführen, so kann man doch sagen, dass er ohne Nachfolger dasteht. Seine Grösse zeigt sich darin, dass er, obwohl die particularste Erscheinung von der Welt, das eigenste Product eines Volkes, einer Stadt, eines Zeitmoments, und ein Product von höchst eigenthümlicher, auch seinen Zeitgenossen auffälliger Mischung: ein Individuum: dennoch in dieser Form einer allgemein menschlichen Macht ihren Ausdruck gegeben hat; und Allen, welche die Erfahrung intellektueller Wiedergeburt machen, so nahe steht, wie ihr eignes Innre, und ein so verständlicher Vermittler wird, als wäre er der Genius der Philosophie selbst. Wenn aber auf der einen Seite die Maasse und Formen des Genies zu eigenartig und zu colossal sind, um in die Köpfe seiner Jünger und Nachfolger sofort hineinzupassen, so liegt es doch auf der andern Seite in den Gesetzen der Geschichte, dass Mit- und Nachwelt jeder Isolirung entgegenarbeiten und sich bestreben, sich das, was der Unnachahmliche und Unbegreifliche gewesen, anzueignen und in den Process des Culturlebens vollständig und bis zur Verschmelzung hineinzuziehen. Daher jene tastenden Versuche, den Gehalt des Sokrates theils in

einer buchstäblichen Cope seiner äussern Erscheinung, theils in einer allgemeinen Formel festzuhalten.

Auch bei Plato finden wir zuerst auf der einen Seite wenigstens eine schriftstellerische Nachahmung der geschichtlichen Gestalt des Sokrates, die ihm ebensosehr eine wundersame und einzige, wie eine normgebende Erscheinung ist, an der man Geist und Form der wahren Philosophie zu studiren hat, und eben so auf der andern Seite die Tendenz, alle Wahrheit auf einen solchen allgemeinen Satz, wie Einheit von Gutem, Tugend, Erkenntniss, zurückzuführen. Ueberhaupt aber ist seine Abhängigkeit von dem Meister so gross, wie sie nur bei einem an eignen Ideen so fruchtbaren, und in der Hereinziehung fremder so vielseitigen Manne sein kann. Sokratische Gespräche sind ihm anfangs die einzige Form, sokratische Probleme der einzige Inhalt der Philosophie. Seine ersten Werke erfüllen den Doppelzweck einer Darstellung sokratischer Lehre und Weise und einer Entwickelung seiner eignen Ueberzeugung, ohne dass beides sich beeinträchtigte oder deutlich zu scheiden wäre; selbst da, wo seine Meditationen den sokratischen Gesichtskreis weit überschreiten, behält er fortwährend die bescheidenen Titel sokratischer Fragen für den grössern Inhalt bei, und wo er sich auf naturphilosophische und theologische Grundlagen hingeführt sieht, behandelt er doch diese Speculationen, an die von Sokrates gezogene Scheidelinie sich bindend, stets wie einen Anhang zur Philosophie, wie ein geistreiches Spiel zur Erholung von der strengen Erforschung des Seienden. Und die sokratische Grundidee, dass das aus einem rücksichtslosen Verlangen nach Wahrheit in geordnetem Verfahren gewonnene Wissen von dem, was jedes Ding ist, die Macht sei, welche das Leben des Einzelnen und der Gesammtheit

beherrschen müsse und beide allein befriedigend gestalten könne: dass die Herrschaft der Philosophie das höchste Ziel der Humanität sei, diese Idee bleibt der Polarstern des platonischen Denkens, in ihr hat sich die schriftstellerische Wirksamkeit des Mannes vollendet und abgeschlossen.

Allein diese Abhängigkeit ist doch nur die des werdenden Genius, der sich zuerst darin gefällt, seine Eigenheit dem Geiste und der Manier des Meisters aufzuopfern; wie der Künstler einer bedeutenden Erscheinung dadurch Herr wird, dass er sich in ihren Inhalt und in ihre Form bis zur Selbstvergessenheit und Verschmelzung vertieft, um sie dann als eigne Schöpfung aus sich herauszugestalten. Diese sorgfältige künstlerische Nachbildung sokratischer Unterredungen kann die Kluft, welche zwischen jener mündlichen und dieser schriftlichen Wirksamkeit liegt, doch kaum verkleinern. Obschon wir auch hier diess fortwährende »Sichselbsthelfen der Rede« haben, diese Wachsamkeit, welche keinen Schritt ohne Bewusstsein, ohne eine nach allen Seiten umschauende Verständigung thun will, diese Beharrlichkeit, welche nicht nachlässt, bis sie jeden Mitfolgenden genöthigt zu haben glaubt, denselben Schritt mitzuthun, so ist doch alles diess eben nicht die Wirklichkeit, sondern das planvolle Erzeugniss der »nachahmenden« Kunst. Es scheidet sich hier der Pädagog zur Philosophie, der im Verkehr mit den Menschen seine Anlässe und Stoffe aufsucht und ausschliesslich innerhalb und vermittelst des lebendigen Zusammenstosses der Personen wirkt, von dem schriftstellerischen Künstler, der sich den Weisen des Markts und Gymnasiums zu seinem Original wählt. Zwar will Plato seine Schriften einmal, in richtiger Würdigung der unersetzlichen Vorzüge der mündlichen Rede und voll Hohn gegen die mühseligen Rede-

schreiber, bloss als »Spiel zur Erinnerung für das vergessliche Alter oder für Andre, welche derselben Spur nachgehen«, angesehen wissen[1]); doch hierauf ist nicht allzuviel Werth zu legen; er hätte allerdings »etwas zu unmässig und etwas gar zu ernst gespielt, ja mehr durch sein Spiel als durch seinen Ernst gewirkt[2]); eine solche Aeusserung kann uns nur ein Beweis sein, dass ihm das Bewusstsein über den Werth und die Einflüsse seines künsterischen Triebs fehlte.

Denn wie sich die alten Sagenhelden ihre epischen, die nationalen Festspiele ihre lyrischen, die Freiheitskämpfe ihre dramatischen und historischen Künstler erweckt haben, um durch sie in geistiger Abspiegelung für die Nachwelt fortzudauern, so hat die Erscheinung des Sokrates in Plato ihren philosophischen Künstler erhalten. Und die Gestalt dieses Mannes hatte Inhalt und Bedeutung genug, um dem Philosophen als Verkörperung und Organ der Philosophie, und Leben und Individualität genug, um dem Künstler als Vorwurf seiner Darstellung gelten zu können[3]). Sie war selbst schon, wie wir sahen, ein lebendiges Kunstwerk, ein Kunstwerk der Vernunft, zu welchem ein starker Wille ein ganzes Leben lang, in unermüdlicher Wiederholung, das Material der Natur umgemeisselt hatte; und das Werk des Bewusstseins von den Grenzen menschlicher und individueller Kräfte war ein angemessener Gegenstand der

1) Phädr. 276 C.

2) Ritter, Geschichte der Philos II, S. 166. Vergl. Grote, history of Greece Vol. VIII, S. 672: The cross-examining Elenchus . . . has been mute ever since his last conversation in the prison; for even his great successor Plato was a writer and lecturer, not a colloquial dialectician.

3) Man denke an das Gastmahl.

Kunst, die nur im Begrenzten waltet, und abgeschlossene Gestalten schafft. Denn sonst pflegt Philosophie kein ästhetisches Object zu sein [1]); mit ihrem nur auf den Sachen und Gedanken ruhenden Blick, mit ihrer Unterwerfung des Einzelnen unter den allgemeinen Zusammenhang, mit der wahllosen Nothwendigkeit ihres logischen Gangs, mit ihrer einförmigen Kunstsprache, steht sie der Pflege der Form, der Individualität, der freien Willkür, der Neuheit und Abwechslung der Worte und Bilder, welche das Schöne im Element der Rede fordert, schroff gegenüber. Und ebensowenig der Philosoph als solcher, den wir weniger in seinem Leben, als in seinen Werken aufsuchen müssen, wie den Maler in seinen Gemälden, und von dem es auch gilt, dass man den Urheber um so besser lobt, je mehr man ihn über seinem Werke vergisst, und jeweniger man bei diesem Werke Zeit hat, über der Sache und ihrer Entwicklung an die Darstellung zu denken. Ueberdiess wächst jede Wissenschaft mit der Zeit zu einer Masse von entdeckten Thatsachen oder doch Problemen und Lösungsversuchen an, die ihre eignen Bewegungsgesetze hat und den Personen als vorübergehenden Haushaltern den Antheil genau vorzeichnet, den sie an ihrer Reinigung, Ordnung und Vermehrung nehmen können. In allen diesen Beziehungen steht jedoch Sokrates als eine Ausnahme da. Denn statt dass bei ihm der Philosoph in der Philosophie verschwände, geht vielmehr die Philosophie auf in der concreten Individualität, dem Thun und Treiben, den Neigungen und Schicksalen des Philosophen. Er ist Philosoph nicht als Verwalter einer überlieferten Potenz des Culturlebens, sondern vermöge eines genialen Entschlusses, der zugleich die

1) Vergl. Vischer, Aesthetik I, S. 255 f. (§. 103).

Schöpfung seiner Philosophie ist; oder noch besser, durch einen Naturtrieb, eine Leidenschaft des Forschens und Fragens, die ihn verfolgt wie ein Schicksal, wie eine dämonische Nothwendigkeit, von der er sich keine Rechenschaft zu geben weiss, — die ihn zuletzt zum tragischen Helden macht. So ist auch sein Verhalten zu Andern nicht Mittheilung eines im Innern aufbewahrten Stoffes, sondern jedesmal ein aus dem persönlichen oft affektvollen, Interesse an den Menschen, aus dem lebendigen Contact des Zufalls hervorgehende, mit der Kunst der Menschenbehandlung und der Geistesgegenwart freier Conversation geführte Rede.

Wenn also das Philosophiren des Sokrates ein unmittelbares, nur in einzelnen Aeusserungen sich bethätigendes kein planmässig organisirtes war, so wird Plato durch seine schriftstellerische Stellung sofort in die Musse einsamer Ueberlegung versetzt, in welcher statt des einzelnen Punktes auf welchen der Praktiker gerichtet ist, eine grosse Raumfläche und Zeitlinie vor den Geist tritt, die ihm weit allgemeinere und tiefere Gesichtspunkte und Zwecke darbietet, und ihm über die Ergebnisse der einzelnen Untersuchungen hinaus auf ein letztes Ziel hinlenkt: die Hervorbringung eines gegliederten Ganzen der Wissenschaft. Der platonische Sokrates beschäftigt sich nicht mit diesen oder jenen zufälligen Personen, sondern mit Typen von Richtungen und Ständen, in denen die Mächte, Autoritäten, Ideen der griechischen Culturwelt vor ein schriftstellerisch-philosophisches Tribunal gefordert werden. So wird denn alles, was im Charakter des Gesprächs ist, immermehr zur blossen Kunstform; die Fragen des Meisters nach dem Wesen des Staatsmanns, des Sophisten, der Liebe, des Guten, der Gerechtigkeit und Glückseligkeit sind allerdings

bis zuletzt die Punkte, an welche sich seine eignen Gedankenfäden anspinnen, aber sie haben mehr für die Darstellung Bedeutung, indem sie die Selbständigkeit und Begrenztheit kleiner philosophischer Kunstwerke möglich, und ihre dramatische Einkleidung wegen des populären Interesses wahrscheinlich machen; eine Form, der zu Gefallen Plato die allgemeinen Principien und die naturphilosophischen Grundlagen, statt sie an die Spitze zu stellen, als Episoden einfügte[1]), und es auf diese Weise erreichte, die Forderung einer tieferen, nur bei den letzten Gründen sich beruhigenden Speculation, mit den Eigenschaften einer formvollendeten philosophischen Abhandlung (essay) und eines dramatischen Kunstwerks zu vereinigen. Indem Plato die athenische Conversation, welche zuerst Sokrates in den Ernst wahrer Wissbegierde und besonnener Untersuchung sich fügen gelehrt hatte, von den Hemmnissen des wirklichen Gesprächs befreite, führte er sie den festen Formen einer auf Regeln begründeten Kunstübung entgegen; und so sind diese Gespräche, die Blüthe des geistigen Verkehrs eines durch politische und ästhetische Bildung und Freiheit begünstigten Volkes, die Wurzel eines immer umfassender und zuletzt zur Wissenschaft werdenden Bewusstseins über die Welt des griechischen Geistes, die Wurzel der Idee und des Entwurfs einer Neugestaltung dieser Welt von der neueröffneten Quelle der reinen Erkenntniss aus geworden: aus ihnen erhebt sich eine Gestalt, welche, obwohl die jüngste Gottheit der hellenischen Welt, dennoch

1) Vergl. besonders Meno 81 A ff. Theaet. 179 D ff. Soph. 241 D ff. Staatsmann 283 C ff. Phaedr. 245 C ff. Phileb. 16 C ff. 23 C ff. Staat β', 369 B ff.; und Schleiermacher, Platons Werke II, 2, S. 136 und II, 3, S. 129.

den Anspruch macht, sich zur Herrscherin und Richterin über die alten Götter der Poesie, der Kunst, der Beredsamkeit und Staatsklugheit zu erheben.

§. 3. Diess ist jedoch nur das erste und nächstliegende Verhältniss, in welchem die Künstlernatur Plato's zu Tage tritt: glänzender und reicher zeigt sie sich in der allgemeinen Beschaffenheit seiner Erzeugnisse, welche die Organisation seines Geistes abspiegeln. Schönheit der Form in einem grossen Ganzen beruht überall auf dem Gleichgewicht plastischer Ausprägung und Gestaltung des Einzelnen nach seinem besondern Wesen auf der einen, und der Verknüpfung einer umfassenden Mannichfaltigkeit dieses Einzelnen zu wohlgeordneten Gruppen auf der anderen Seite; während ein Uebergewicht des Einzelnen wegen der Schwäche des zusammenhaltenden Bandes der Einheit, ebenso wie eine ausschliessliche Geltung der dem Vielen keine selbständige Ausbildung gestattenden Einheit, unschöne Verhältnisse ergeben müssen. Harmonische Totalität — der Ansichten des Seienden, der Elemente geistigen Lebens, der Formen der Mittheilung — ist der charakteristische Grundzug der platonischen Schriften; und sie stellt ihren Urheber wiederum aufs schärfste dem Sokrates mit seiner einseitigen Verstandes- und Willensvirtuosität gegenüber. Seine Schriften gleichen nicht einer absoluten Monarchie, in welcher alle Einzelkräfte und Einzelinteressen von dem Oberhaupt unterworfen und aufgesogen sind, nur in ihm ihr Recht und ihren Zweck haben, und nur als seine Werkzeuge und Vervielfältigungen auftreten können, sondern einer Aristokratie mit monarchischer Spitze, in welcher zwar einem intellektuellen Könige eine oberste Stellung vorbehalten ist, ohne dass aber dadurch die individuellen Rechte einzelner Corporationen — von selbständigen

Punkten auslaufender Betrachtungen des Seienden — aufgelöst, oder einer Reihe vornehmer Geschlechter — dem sittlich-praktischen, dem staatlich-vaterländischen, dem religiös-theologischen, dem ästhetischen Interesse — ihre eigenthümlichen innerhalb gewisser Grenzen sich frei bewegenden Befugnisse genommen würden. Es ist derselbe künstlerische Genius, welcher im Epos alle Erscheinungen und Seiten des äussern und inneren Lebens, mit dem lebhaften realistischen Sinn für das Einzelne und dem königlichen Blick über das Ganze, zu einem poetischen Kosmos zu vereinigen gewusst hat, der sich hier in der philosophischen Sphäre bethätigte[1]).

Zwar ist es auch sokratisch, wenn Plato bei der ausgesprochensten Absicht seinen Lesern eine Willensrichtung auf ein besonnenes und gerechtes Leben zu ertheilen, bei dem lebhaftesten Interesse an einer fundamentalen Reform der öffentlichen Zustände und ihrer Rettung aus dem Hinabgleiten in den Abgrund der Willkür und Gewalt, gleichwohl dieses Ziel nur auf dem Wege theoretischer Untersuchung erreichen will, die mit jener voraussetzungslosen und gründlichen Breite geführt wird, wie sie nur der um ihrer selbst willen angestellten Forschung eigen ist. Aber bald unterscheiden wir die Sprache eines Andern; neben dem starken Verstand, der nicht müde wird, zu fragen, zu theilen und zu verbinden, und zur Erwägung der grössten Lebensfrage aufzufordern, tritt das Gefühl und die Begeisterung hervor, und enthüllt uns einen Geist, welcher nicht bloss begreifen und erkennen, sondern auch über

1) Olymp. c. 6 (bei Zeller, Philosophie der Griechen II, S. 318) von Plato und Homer: *δύο γὰρ αὗται ψυχαὶ λέγονται γενέσθαι παναρμόνιοι.* Cic. Tusc. 32. (Panaetius Platonem) Homerum philosophorum appellat.

Erkenntniss und Begriff dichten und schwärmen will; welcher es neben den ruhig zwingenden Beweisen nicht verschmäht, auch durch hinreissende Schönheit der Form und Feuer der Beredsamkeit zu wirken; dessen Geschmack die Wahrheit nicht bloss in logischer Klarheit, sondern auch in sinlicher Anschaulichkeit sehen will, und obwohl im Hader mit der Kunst als culturhistorischer Erscheinung, doch nicht auf Befriedigung des Schönheitssinns auch in der Wissenschaft verzichten kann; dessen religiöse Sehnsucht das Schöne und Gute über das irdische Streben und die irdische Trübung hinaus in ein jenseitiges ewiges Sein hinüber retten will, und als Ziel des philosophischen Lebens eine reinere geistige Daseinsform, welche ganz der Anschauung der Ideen gewidmet ist, erwartet; dessen Idealismus endlich, verletzt durch die Härte, Unruhe und Unregelmässigkeit der Wirklichkeit, sich ein Abbild derselben erbaut, in welchem die theoretische, die praktische und die ästhetische Tendenz, — die Ausführung eines Systems, der Erweis, dass die Tugend unser Naturgesetz und unsere Glückseligkeit sei, die Rückkehr des einsamen Denkens zu den staatlichen Interessen und die Architektonik eines nach musikalischen Vorbildern eingerichteten Ganzen zusammentreffen.

Kein Philosoph kommt Plato gleich in der steten Bereitwilligkeit, neue Elemente aufzunehmen und neue Gedankenreihen zu beginnen, aber hinter der Bescheidenheit, welche selbst das Eigne gern in fremden Formen und durch den Mund eines Andern gibt, verbirgt sich ein stolzer und freier Geist, der in der Hingabe stets sein Selbst bewahrt und allem was er berührt und entlehnt, das unverkennbare Gepräge seiner Eigenheit aufdrückt. Wenn ein starker Zug nach Einheit, im Ethischen durch die Einheit der Tugend,

im Politischen durch die Allmacht des Ganzen gegenüber seinen Theilen, für die Erscheinungswelt durch das dem Universum der alten Naturphilosophie entsprechende Weltganze, für die intelligible Welt durch die höchste Idee vertreten ist, so spricht sich daneben in der ursprünglichen Vielheit der Ideen und der Seelen, in den zu keiner Einheit verbundenen Theilen der Seele, das unüberwindliche Bewusstsein von einer Vielheit des Seienden aus; während sein Interesse fast nur den allgemeinsten Problemen anzugehören scheint, nimmt er doch stets von sehr einzelnen Fragen seinen Ausgangspunkt; und die vorausgesetzte Einfachheit der Idee hinderte ihn nicht, bei Gelegenheit der Definition alle mannichfaltigen Seiten der nach ihr benannten Erscheinung sorgfältig aufzusuchen. Die beiden Seiten der Intelligenz, welche man oft als Verstand und Vernunft unterscheidet, erkennen wir in seiner Fähigkeit der Zergliederung der Elemente des Sprechens und Denkens und der Erforschung der allgemeinsten Begriffe auf der einen, und in der Richtung auf die zu höchsten Normen des Seins und Handelns bestimmten Begriffe auf der andern Seite. Er hat die Erfolglosigkeit des Suchens nach Gewissheit, das Schwanken der Wagschale des Urtheils, den ungelösten Widerstreit und die Kreisdrehung der Meinungen mit solcher Gewandtheit dargestellt, dass später sogar eine skeptische Schule seine Akademie einnehmen konnte, und doch übertrifft ihn Keiner in dem Ernst und Eifer des Verlangens nach Ueberzeugung, welches sich an einem Punkte[1]), wo er sich das Unzureichende des Beweises nicht ganz verbergen konnte, an die subjective Gewissheit, die ihm Bedürfniss war,

---

1) Vergl. die Beweisführung für die Unsterblichkeit der Seele im Phädo, besonders 91 B.

gläubig anklammerte. Er konnte sich der Neigung für das Halbdunkel der Ahnung und für den Flug der Phantasie hingeben, und den Leser den er mit sich fortgerissen, nachher durch sein Urtheil über den untergeordneten Werth solcher Dichtungen überraschen, denn er verband die Gedankenströme der Phantasie mit der Freiheit und Kälte des Critikers und der formellen Herrschaft des Stilisten; er will sich rücksichtslos dem Zug der Rede nach den Tiefen und Weiten der Gedankenwelt überlassen, und hemmt doch mit einer fast ermüdenden Ausdauer jeden seiner Schritte durch die beständige Controle seiner Gesprächsform. Er war so streng, dass er nichts gelten lassen wollte, als was nach Erwägung aller aus der Annahme und ihrem Gegentheil gefolgerten Sätze sich bewähre, und wiederum so nachgiebig und vielseitig, dass er eine eigne Nebenphilosophie der Wahrscheinlichkeit schuf, obwohl er den Unterschied einer dem Philosophen persönlich noch so annehmlichen Speculation von der Allgemeingültigkeit und Sicherheit der Wissenschaft festhielt. Er, der oft die Gelegenheit ergreift, über den Ort und die Zustände der Seele vor und nach ihrem irdischen Dasein zu grübeln und zu dichten, und auch auf dieser pfadlosen Höhe noch feste Gestalten liefert, ist nicht zu stolz, auch das verwickelte Geflecht handwerksmässiger Technik mit Sorgfalt zu erforschen [1]). Nachdem er uns durch den reichen Schmuck und Zauber seiner Eingänge in den Ernst der Sache hineingelockt hat, macht er durch die farblose Trockenheit dürrer, in blossen Begriffen sich bewegender und von allen concreten Beziehungen entblösster dialektischer Entwicklungen, ebenso grosse Ansprüche an die Ausdauer unsres

1) Z. B. Staatsmann 279 B—283 B.

Denkens, wie durch die Herbigkeit des ethischen Rigorismus, der das Gute als Gehorsam und im Gegensatz zu Lust und Erfolg zu denken liebt, an unsern Willen; und nach Durchlesung seiner Schriften bemerken wir staunend, in welch durchgeführtem, scharfem, unversöhnlichem Gegensatz sich der Liebling der Grazien mit den Vorstellungen seiner Nation befindet, wie er mit einzelnen Erscheinungen des Verfalls aus seiner Zeit auch die allgemeine sittlich-politische Weltanschauung der Griechen, mit einer im Mund der Gegenwart geläufigen Afterweisheit auch die höchsten poetischen und staatlichen Coryphäen des griechischen Lebens unter Einen Spruch der Verdammniss begreift, in dessen Hintergrund der Zwiespalt der psychischen und körperlichen Natur des Menschen, und der Dualismus von Idee und Erscheinung steht[1]).

§. 4. Bei dem Reichthum nnd der Mannichfaltigkeit des in Plato's Werken niedergelegten Inhalts und bei der Möglichkeit, mehrere Mittelpunkte desselben und mehrere durch ihn hingehende Fäden aufzufinden, erklären sich uns die sehr verschiedenartigen Versuche einer zusammenhängenden Darstellung desselben. Die Meister und Erfinder in der Philosophie pflegen in einem System der Vergangenheit oft bloss das wiederzuerkennen, was sie selbst unter ganz andern Verhältnissen selbständig erzeugt haben; sie sind, insoweit sie dem Urheber geistesverwandt sind, unschätzbare Ausleger, weil sie die wirklichen Triebfedern der uns als

1) Vergl. Zeller a. a. O. S. 317 ff. R. W. Emerson, Representative men (Leipzig, A. Dürr 1856) S. 41 ff: Plato, in his plenty, is never restricted, but has the fit word. There is, indeed, no weapon in all the armoury of art which he did not possess and use: epic, analysis, mania, intuition, music, satire, and irony, down to the customary and polite.

Denkmäler einer untergegangenen Culturstufe überlieferten Philosopheme in sich und Andern wiederbelebt haben; allein bei den grossen Denkern des Alterthums, welche die speculativen Richtungen noch zusammenfassen, die in neuerer Zeit in selbständigen Systemen auseinandergewichen sind, beleuchtet ihr Licht mehr einzelne Elemente als das Ganze. Aber auch bei dem Zweck rein geschichtlicher Darstellung konnte sich eine Reihe verschiedener Wege darbieten; denn Plato's Schriften haben Einheit und Zusammenhang genug, um ohne Zwang ein von ihrem Urheber selbst nicht versuchtes System daraus zusammenstellen zu können; sie enthalten Abweichungen und Verschiedengestaltigkeit genug, um in ihnen die philosophische Geschichte ihres Verfassers wiedererkennen, und sie statt als Werke des Meisters, der sich mit besonnener Berechnung zur Mittheilung herablässt, als Denkmal seines unter äusseren Einflüssen stattgehabten Werdens erklären zu können; sie verrathen endlich Absichtlichkeit und Kunst der Anlage genug, um sie als planvollen Vortrag einer speculativen Idee nach den Regeln einer zur selbständigen Nacherzeugung nöthigenden, stufenweis fortschreitenden, höheren philosophischen Propädeutik betrachten zu können. Allein in der Philosophie des Alterthums und zumal bei Plato hatte sich der blosse Erkenntnisstrieb noch weit weniger, als bei den Neueren, von andern geistigen Elementen geschieden. So tritt uns, wie schon angedeutet wurde, die Absicht auf die Leser vermittelst des Theoretischen zugleich praktisch, und zwar zur Anbahnung einer grossen Umgestaltung in den sittlichen und öffentlichen Verhältnissen einzuwirken, so oft entgegen, — von jenen Erstlingsversuchen an, in welchen er seinen Zeitgenossen den Sokrates als Muster einer auf Erkenntniss gegründeten Tugend, als den höchsten geistigen Wohl-

thäter anempfiehlt, in dem Pathos, mit dem er die Sache der Gerechtigkeit gegen die Lustlehre und die Selbstsucht moderner Staatsmänner verficht, und in der Bitterkeit, mit der er seinen Verzicht auf thätige Theilnahme am Staatswesen begründet, bis zur überraschenden Enthüllung dieser Tendenz in den beiden umfangreichsten Schriften, dass wohl die Frage entstehen kann, ob er nicht die Philosophie zugleich als Mittel gewollt habe für die dem Griechen bisher in erster Linie stehenden und alle andern umfassenden politischen Zwecke. Wogegen uns die culturhistorische Stellung des Platonism bis auf den Anfang der neuern Zeit herab, sein Einfluss auf die Dogmen der christlichen Kirche und die Urtheile von Kirchenvätern und Theologen wieder aus griechischer Politik heraus in die ersten Anfänge einer ganz anderen geistigen Strömung versetzen; und in der That tritt bei manchen Hauptlehren nach Abzug des aus dem wissenschaftlichen und praktischen Interesse erklärbaren ein religiöses und mystisches Element als mitwirkende Ursache ihrer Bildung hervor, welches die Darstellung dieser Philosophie in ihrer Verwandtschaft mit religiösen und christlichen Ideen, unter der Form einer Vergleichung von Platonism und Christenthum, rechtfertigt.

Wenn die genannten Darstellungsweisen bereits grösstentheils in der Literatur durch bekannte Werke vertreten sind, so hat dagegen noch Niemand, soviel mir bekannt ist, unternommen, das was Plato als Künstler geleistet anders als beiläufig bemerklich zu machen; obwohl wir Zusammenstellungen dessen, was er gelegentlich über das Wesen des Schönen und der Kunst geäussert, besitzen [1]).

1) A. Ruge, die platon. Aesthetik. Halle 1832. E. Müller.

Noch weniger aber hat man den Versuch gemacht, die Einflüsse und Aeusserungen seines künstlerischen Geistes in der Speculation selbst auszuscheiden und zusammenzustellen, soviel auch die Einen rühmten, dass Plato ohne Vergleich mehr als irgend ein andrer philosophischer Schriftsteller zugleich Denker und Künstler gewesen [1]), während Andre diesen Ruhm für einen zweideutigen erklärten und von Aristoteles an die Köpfe darüber schüttelten, dass er den fremden Eindringling nicht zurückgewiesen, und uns oft da, wo wir die Beantwortung wichtiger Fragen erwarteten, ein Bild hingestellt habe [2]). Eine tiefere Behandlung des Einen würde uns alsbald auf das philosophisch interessantere und werthvollere Andere hinführen. Denn was den ästhetischen Sinn in den Werken Plato's in so hohem Grade anzieht: die heiteren und naturgetreuen Zeichnungen des Verkehrs gebildeter Griechen um Sokrates als Mittelpunkt; die Idealität und Carikirtheit welche die Redenden unter den Händen des Schriftstellers annehmen, die Verwandlung der Gegner in Typen sittlicher und intellektueller Ohnmacht und Verkehrtheit, wodurch sie zur Folie werden für den Einen, der sich nach und nach zu einer Verkörperung der Philosophie selbst erweitert und

---

Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten. 1834. S. 27 ff. Robert Zimmermann, Geschichte der Aesthetik. 1858. S. 1 ff.

1) Z. B. Ast, Plato's Leben und Schriften S. 3 f. Platon . . . jener wunderbare Janus, . . . in welchem sich Kunst und Wissenschaft in klarer und vollkommner Eintracht darstellen; denn bei keinem Denker des Alterthums finden wir . . . jenen innigen Bund der Kunst und der Wissenschaft im Elemente der Religion.

2) Solche Urtheile aus dem Alterthum s. bei Ast a. a. O. S. 36; vergl. S. 39. — S. auch Vischer, Aesthetik II. S. 401. Prantl, Geschichte der Logik S. 59. 61.

verklärt, ohne dass doch auf beiden Seiten die Individualität und die Lebendigkeit der Bewegung verloren ginge; die Lehrdichtungen, welche so reizend zwischen Werken des Verstands und der Phantasie hin- und herschweben und die eine fesseln, während sie die Deutungsversuche des andern anreizen; die Form seiner Compositionen, welche statt den Fachwerken eines Systems zu entsprechen, oder blosse Glieder einer zusammengesetzten Untersuchung zu sein, als selbständige Ganze von eigner Anlage und Färbung erscheinen, und statt ein allgemeines Thema schematisch abzuhandeln, sich jedesmal eine ihnen angemessene Form aus sich selbst bilden und den Erklärer (wie poetische Kunstwerke) durch ihre ebenso ausgeprägte unerschöpfliche Mannichfaltigkeit wie unverkennbare Einheit in Verlegenheit bringen; — alles diess muss den philosophischen Leser zu der Frage veranlassen, was die innere Eigenthümlichkeit der Weltanschauung sei, welche sich diess kostbar geschmückte Gewand wählte, und weil es der Inhalt ist, der sich die Form schafft, seinen Blick auf die ästhetischen Bestandtheile in der platonischen Spekulation selbst hinlenken.

§. 5. Ehe wir jedoch weitergehen, scheint es rathsam, einmal von dem, was wir unter ästhetisch verstehen, einen bestimmten, unserer Untersuchung als Maassstab dienenden Begriff zu geben, und weiterhin, über die Möglichkeit und Beschaffenheit eines Einflusses des Aesthetischen auf die Spekulation einige Bemerkungen vorauszuschicken. Da jedoch hier kein Raum ist, um ästhetische Grundsätze eigens zu erörtern, und wir uns auf kein vorhandenes Lehrbuch berufen mögen, da uns aber auch die metaphysische oder psychologische Erklärung des Schönen hier gar nicht berührt, so dürfen wir, was den ersten Punkt, betrifft, ein-

fach auf das verweisen, was nach übereinstimmendem Herkommen dieser Wissenschaft als Gegenstand zukommt. Der zweite Punkt dagegen verdient allerdings eine nähere Berücksichtigung.

Jeder aufmerksame Betrachter weiss, unter einem Zusammentreffen von wie mannichfaltigen Bedingungen allein das Aufkommen und die Pflege der Philosophie stattfinden kann. Wenn man die Befriedigung der nothwendigen Bedürfnisse, durch welche erst Raum geschafft werden muss für das, wozu keine Noth, sondern die freie Lust am Höheren treibt, als ihre negative Bedingung bezeichnen kann, so sind es die schon entwickelten Culturelemente, welche auf die Richtung und den Geist der Philosophie, die stets eine der späteren Erscheinungen im Bildungskreislauf eines Volks ist[1]), den grössten Einfluss üben. Wir brauchen kaum daran zu erinnern, wie die brahmanische Theologie am Ganges und die scholastische des Mittelalters für die Stellung und Lösung der gleichzeitigen spekulativen Fragen maassgebend gewesen sind. Wenn nun z. B. die überwiegende Mehrzahl noch der neueren deutschen Systeme, weil sie von theologischen Problemen ausgingen, das theologische Gepräge nie ganz verloren haben, so konnte ein Kunstvolk wie das griechische, bei welchem der nationale Canon ein Kunstwerk ersten Ranges war, und ein Philosoph, der grade diese Seite der Volkseigenthümlichkeit in glänzender Weise vertrat, philosophische Räthsel mit Hülfe ästhetischer Ansichten zu lösen versuchen. Wo sich dann dem Neueren etwa das Problem, welches den Gegensätzen, die Leben und Denken zerspalten, gegenüber entsteht, unter

1) Aristot. Met. I, 1. 981 B, 17.

der theologischen Idee der Versöhnung darstellt, da dachte der Grieche an die Hervorbringung der musikalischen Form der Harmonie. Spielen doch nicht bloss bei den Griechen ästhetische Verhältnisse eine Rolle von unberechenbarer Wichtigkeit in philosophischen Dingen. Wenn im Lauf der Geschichte der Wissenschaften von Zeit zu Zeit das Bedürfniss entstand, mit den vorhandenen Mitteln, mochten sie nun zureichend oder unzureichend sein, eine Gesammtansicht der Welt zu versuchen, weil man sich mit dem immer bloss sehr vereinzelte Fragmente des Wirklichen aufhellenden positiven Wissen nicht begnügen wollte, so stand bei solchen Constructionen des Universums oft hinter der kritischen Arbeit, welche im Kampf mit dem Vorgänger das Eigene hervorarbeitet, hinter der dialektischen, welche die Schlussketten zusammenwebt, und hinter der gelehrten, welche Belege aus der Erfahrung sammelt, das unsichtbare Wirken einer gewissermassen dichterischen, erfindenden und gestaltenden Kraft, welche das in dem Innern niedergelegte Chaos der Erfahrungsatome formte und gliederte. Hier sind es nun solche ästhetische Verhältnisse, wie die Einheit im Mannichfaltigen, der Parallelism und die Symmetrie, der Rythmus und die Steigerung, die Vollkommenheit und die Auflösung der Gegensätze, die Gestalten- und Gruppenbildung, welche die Anwendung der Werkzeuge des Verstands auf die Wirklichkeit leiten; sie sind, um einen Ausdruck Carlyle's zu 'gebrauchen, Pfeilern zu vergleichen, welche wir in das Universum hineinpflanzen, um das Unendliche, das zu gewaltig ist, um von uns logisch verdaut zu werden', wenigstens abzuhalten, dass es *uns* verschlingt; sie haben von den Zahlen der Pythagoreer bis auf Kantische Kategorien, Naturphilosophie und Hegelsche Dialektik herab auf die Entstehung der

Philosopheme und auf den Beifall ihrer Bekenner eingewirkt, und oft haben sich grade die strengsten Köpfe, ohne es selbst zu wissen, eine sträfliche Schwäche gegen solche Günstlinge hingehn und die Vorliebe für derartige Formen stärker werden lassen, als das nüchterne Interesse am Sachverhalt [1]).

Der Zusammenhang zwischen dem Wahren und Guten, und dem Schönen tritt uns jedoch nirgends so deutlich entgegen, wie bei dem griechischen Volke. War nicht der strenge, tadellose Geschmack griechischer Kunst, der die schwer zu treffende Mittellinie der Schönheit nie verfehlte verwandt mit dem Sinn für die festen Maasse der Sittlichkeit, welcher die Ethik der Pythagoreer, des Plato und des Aristoteles charakterisirt? Ist nicht jene hohe, fast spielende Freiheit einer keinen Rest des Ungebildeten zurücklassenden Formung des Stoffs eine Vorbedeutung der theoretischen Stoffherschaft, durch welche wir am Abend des griechischen Lebens einen Aristoteles Geist und Natur seinem Denken unterwerfen sehen? Verräth nicht die Allheit des epischen Inhalts in den Grenzen einer einzelnen Geschichte denselben Bildungstrieb, welcher einen einfachen Grundgedanken in dem Chaos der Erscheinungen des Universums durchzuführen wusste? Durch den Streit mit dem Ganzen und seinen Zwecken, in welchen falsche Theorien die Sondergelüste im Individuum und im Staate verwickeln, durch die Auflösung staatlicher Ordnung in demokratischer und tyrannischer Willkür, sittlicher Harmonie in der Entfesselung des Heers der Leidenschaften, organischen Denkens

1) Vergl. Degerando, vergleichende Geschichte der Systeme der Philosophie, übersetzt von Tennemann, B. II, Cap. 3, S. 42 ff. A. Schopenhauer, die Welt als Wille und Vorstellung I, S. 483 ff.

in einen Haufen von Vorstellungsatomen, ästhetisch beleidigt, erfüllt der griechische Philosoph die Aufgabe einer Grundlegung der Sittenlehre, der Staats- und Wissenschaftslehre, indem er auch in diesen Gebieten die wohlbekannte Form des Kunstwerks verwirklichen will.

§. 6. Es ist merkwürdig, dass wir ein solches Eindringen ästhetischer Formen in die Philosophie grade bei einem Manne finden, der so stolz und schroff über die Dichtkunst urtheilte, und der da, wo ersich einmal absichtlich einem dichterischen Philosophiren überliess, es so geringschätzig als ein Spiel, ein hors d'oeuvre behandelte und die Alleinberechtigung methodischer Untersuchung so entschieden verfocht. Aber es scheint, als habe sich die produktive Thätigkeit, der er damals, als er der Poesie seiner Jugend entsagte, ihre Bewegung abschnitt, an einer andern Seite einen Ausweg gesucht; es scheint, als wenn ihn die Grazien, auch als er sie von sich verbannt, noch immer verfolgt hätten, als sei es eine Ironie, eine Rache der Musen gewesen, wenn der, welcher den irdischen Priestern des Reichs der Schönheit einen Platz in seinem Staate versagte, nun die Einmischungen der eignen Künstlerhand da zulassen musste, wo er sie hätte ausschliessen sollen. Oder wir sagen besser, in dem Augenblick, wo die Fülle griechischen Lebens in die Form der Erkenntniss und der Speculation hinübertritt, influirt nach dem Grundsatz, dass Gleiches von Gleichem erkannt wird, noch einmal die ästhetische Natur des Objects auf das subjective Organ, und die Philosophie wird zur schönen Kunst. — Wenn also bisher da, wo der Name des grössten Künstlers unter den Philosophen im Zusammenhang mit der Philosophie des Schönen aufgeführt wurde, hauptsächlich von seiner seltsamen Verkennung der Kunst und von kunstphilosophischen Sätzen

gesprochen werden musste, die er sich nur herabliess aufzustellen, um auf sie seine Anfeindungen zu gründen, so wollen wir einmal das aufsuchen, was er selbst als Künstler in dem Gebiet des Geistigen und Intellektuellen geschaffen hat, welches er ja auch für das Gebiet einer vollkommneren Verwirklichung des Schönen hielt [1]). Eine derartige Betrachtung platonischer Lehren wird für die Beurtheilung derselben nicht ohne Bedeutung sein, da diese Seite umsomehr einen tiefen und allgemeinen Einfluss ausüben musste, als sie eine das planmässige Forschen ohne das Bewusstsein des Schriftstellers bestimmende Potenz war. Wir unterwerfen hierbei das Ganze der platonischen Philosophie durch eine Zusammenhaltung mit den Ansprüchen der reinen Wissenschaft auf der einen und mit den Formen der Aesthetik auf der andern Seite einer Art von chemischem Process, in welchem sich das aus dem wissenschaftlichen Interesse unerklärliche ausscheidet, und was von dem letzteren dem ästhetischen Interesse angehört, kenntlich wird. Indem wir nun bloss diesen, gleichsam freigemachten, einzelnen Bestandtheil des Platonism im Zusammenhang darzustellen versuchen, so versteht es sich von selbst, dass wir, wenn wir die übrigen Elemente nicht berücksichtigen, darum nicht vergessen haben, dass der vollständige Erklärungsgrund dieser wie jeder andern Philosophie in einem mannichfaltigen Complex culturhistorischer und wissenschaftlicher Ursachen zu suchen ist: wir isoliren nur die Wirkungen Einer Ursache, um ihren Einfluss auf das Ganze und ihr Verhältniss zu demselben zu ermessen.

1) Gastmahl 210 C f.

§. 7. Was die Anordnung unsrer Darstellung betrifft, so werden wir damit beginnen, zu zeigen, wie Plato einige Hauptwahrheiten an entscheidenden Punkten durch ästhetische Analoga zu beleuchten sucht und einen Einfluss derartiger Anschauungen auf den Inhalt jener Sätze selbst vermuthen lässt; wir werden weiterhin wahrscheinlich machen, wie bei der Bildung einer Hauptlehre die Phantasie mit im Spiele war, und wie von den in ihr zusammengeflossenen Elementen das ästhetische dasjenige ist, dem sie ihr charakteristisches Gepräge verdankt; wir werden endlich sehen, wie specifische Formen des Schönen gradezu zu Grundgesetzen der verschiedenen Sphären der Objekte gemacht werden, und wie der letzte Abschluss des Systems mit der Construction der Schönheit zusammenfällt. Indem so nach einer Uebersicht der vorbereitenden polemischen Erörterungen über die allgemeine Form der Philosophie, zuerst die Gegenstände des reinen Wissens oder das Intelligible, und sodann die Versuche, die Erscheinungen mit Hülfe dieser Principien zu begreifen, von unserm Gesichtspunkte aus besprochen werden, so trifft unsre Untersuchung nicht bloss mit der natürlichen Ordnung eines philosophischen Systems und mit der wahrscheinlichen chronologischen Folge der platonischen Werke zusammen, sondern wir haben auch Gelegenheit, das anfangs unbestimmte, aber immer deutlicher werdende Hervortreten ästhetischer Anschauungen und Verhältnisse innerhalb der Fortbildung des ursprünglichen sokratischen Gedankenkreises in einem auf Hervorbringung des Schönen gerichteten Geiste zu verfolgen; wobei wir aber natürlich nicht die Absicht haben, diesen Bestandtheil des Platonism von einer allgemeinen Idee aus zu deduciren.

Erster Theil.

Die Dialektik.

Erster Abschnitt.

Ueber die höchste Wissenschaft im Allgemeinen.

§. 1. **W**enn wir die platonische Idee der Philosophie auf ihre letzte Wurzel zurückverfolgen, so treffen wir auf die bekannten sokratischen Fragen, Wir haben Virtuosen der Arzneikunst, der Schiffsbaukunst, des Flötenspiels, Männer, welche über den Zweck und die Mittel ihres bestimmten Geschäfts genau Auskunft zu geben wissen und der Hervorbringung dessen, was sie verstehen, vollkommen mächtig sind: wo aber sind die Virtuosen, die anerkannten Sachverständigen, die Meister des Wissens, welches Tugend ist? Wo sind die Lehrer, welche über die sittlich politischen Begriffe Rechenschaft geben, welche die Menschen nöthigen können, tugendhaft zu sein, indem sie in ihnen die Ueberzeugung hervorbringen, dass in Erkenntniss und Tugend auch die wahre Glückseligkeit liege? Und wo sollen wir, fährt Plato fort, das Alles überschauende Wissen suchen, welches das particulare Wissen und Thun zum Gegenstand seiner erkennenden und ordnenden Thätigkeit macht, und ohne das ein Gemeinwesen ebensowenig bestehen kann, wie ohne die Beschränkung eines Jeden auf seinen Beruf? Sehen wir uns nicht nach diesem Schlussstein des

politischen Gebäudes, dessen Fehlen über lang oder kurz den Einsturz nach sich ziehen muss, vergeblich um? Zwar fehlt es nicht an Ansprüchen auf dieses höchste Wissen; aber sie erweisen sich leicht als unbegründet. Die Sophisten werden neben ihren sonstigen sittlichen und intellektuellen Schwächen als Männer dargestellt, die dasjenige, worin sie Meister sein wollen, nicht einmal bestimmt angeben können; und ihre zur Schau getragene Vielseitigkeit und Polyhistorie ist vielmehr eine verdächtige Vielgeschäftigkeit, die zuletzt in jene Fratzen des Alleswissens und Alleskönnens ausläuft, die uns in den Sophisten Euthydem und Hippias gezeichnet werden. Auch die Dichter, welche von Alters her für Autoritäten gelten, haben ihre Universalität dadurch erkauft, dass sie, weit entfernt von der Erkenntniss des Wesens der Dinge, nur den Schein wie in einem Spiegel auffingen; und das, worin der neuere Dichter das »reine Gemüth« fand, »wo die Welt sich die ewige spiegelt«, macht unserm Philosophen den Homer zum Tausendkünstler und Erzsophisten[1]). Endlich kann auch die Antwort der Altgesinnten auf jene Frage, die jeweiligen Bürger des Staats seien die Vorbilder, auf welche der Jüngling hinzublicken habe, nicht die richtige sein, da ja selbst die grossen Heroen politischer Tugend durch die an ihren Söhnen und an dem von ihnen geleiteten Volke gemachten Erfahrungen bewiesen haben, wie wenig auch sie im Stande sind, zur Tugend zu erziehen[2]). So steht also der Gründlichkeit des Wissens und der Sicherheit der Hervorbringung in den Einzelfächern Schein und Ohnmacht in dem höchsten Wissen gegenüber.

---

1) Staat ι', 595 A ff.
2) Meno 92 E ff.

Nachdem aber Plato wiederholt auf diese leere Stelle hingewiesen hatte, nahm er mit dem Selbstgefühl des grossen Mannes ihre Ausfüllung auf sich, und verpflichtete sich, dasjenige darzubieten, dessen Abwesenheit er den Verfall der Sitten und öffentlichen Zustände, die Erfolglosigkeit grosser Staatsmänner und die Mangelhaftigkeit der bestehenden Gesetzgebungen zuschrieb. Das Erste aber, was sich in seinen Schriften zwischen der blossen Erforschung einzelner Begriffe, zwischen bloss kritisch auflösenden oder bloss praktischen Ergebnissen, als Anfang oder Grundriss eines wissenschaftlichen Ganzen ansetzt, ist eine allgemeine Charakteristik des Werks, welches der Wissende auszuführen hat, und unter dieser Form eine Verständigung über die Natur und die Bedingungen der Sittlichkeit und Wissenschaft. Diese Charakteristik aber knüpft auch der Form nach wieder an Sokrates an, sofern die Begriffe des Staatsmanns und des Philosophen durch Analogien mit bekannten Berufsarten beleuchtet werden; nur liegt dabei neben der vollkommnen Sachkenntniss ein zweiter Hauptvergleichungspunkt in der ästhetischen Beschaffenheit jener Analogien. Wir wollen daher zunächst näher eingehen auf einige Sätze Plato's über kunstmässige Thätigkeit, welche von ihm eigens dazu gegeben werden, um sie für die Philosophie zu benutzen.

§. 2. Zur kunstmässigen Thätigkeit gehört vor allem verständige Einsicht, im Gegensatz zu einem bloss instinctiven, auf natürlicher Geschicklichkeit beruhenden, oder routinemässigen, und zu einem auf particulare Begabung oder Begeisterung begründeten Können [1]). Diese Einsicht bezieht sich aber auf die richtige Verknüpfung der ein-

1) Gorg. 465 A. Jo 532 C ff.

zelnen Elemente eines Kreises von Dingen oder Wirkungen. Nicht die Fähigkeit, lange und kurze, Mitleid und Schrecken erregende Reden zu sprechen, macht den dramatischen Dichter, sondern die Zusammenstellung und der Gebrauch derselben, wie sie einander und dem Ganzen angemessen sind; nicht die Fähigkeit, die Saiten hoch und tief anzuschlagen, den Harmonieverständigen, sondern die Einsicht, welche Töne sich miteinander vermischen lassen; nicht der Besitz rhetorischer Regeln und technischer Kunstgriffe den Redner, sondern die Fähigkeit, dieselben auf überredende Art zu gebrauchen und ein Ganzes daraus zusammenzusetzen [1]). Alle Künstler suchen, nach möglichster Beseitigung des schlechten Materials, aus dem guten durch Verbindung des Aehnlichen und Unähnlichen eine bestimmte Gestalt herzustellen. Der Maler oder Baumeister setzt alles, was er in sein Werk aufnimmt, an eine bestimmte Stelle und nöthigt es sich einander anzupassen und anzufügen, bis er das ganze Werk wohlgeordnet und schön dargestellt hat: durch diess Verfahren entsteht überall, in dem Kunstprodukt, im Leibe, im Hauswesen und in der Seele, Ordnung und Gesetz [2]). Noch bestimmter wird dieser Begriff erklärt durch die Unterscheidung eines doppelten Maasses, desjenigen, welches Zahlen, Längen, Breiten. Tiefen und Geschwindigkeiten bloss im Verhältniss zu ihrem Gegentheil, und desjenigen, welches sie gegen das Angemessene, Geziemende, Gebührende und alles, was in der Mitte zwischen zwei äussersten Enden seinen Sitz hat, abmisst. M. a. W., die Kunst beruht auf der Kenntniss der Formel desjenigen Verhältnisses, welches die rechte

1) Phädr. 268 A—269 C. Soph. 253 B.

2) Gorg. 503 E.

Mitte bezeichnet, von der es nach beiden Seiten hin nur tadelnswerthe Abweichungen gibt; oder des Punkts der Schönheit, welcher zwischen den beiden Reihen der Unfertigkeit und des Verfalls genau die Mitte hält; wer diesen Begriff läugnete, würde damit die Künste und alle ihre Werke zerstören [1]).

In allen diesen Erklärungen, in welchen die Kunst im höheren und engeren Sinn von der niedern oder handwerksmässigen nicht geschieden wird, sehen wir, wie wenig Plato das Werthvolle und Mustergültige überall ohne schöne Formen denken konnte. Das Charakteristische der schönen Kunst aber liegt ihm in der Hervorbringung eines Ganzen, oder einer Einheit innerhalb einer Vielheit; und zwar entsteht diess Ganze nicht dynamisch durch Entfaltung und Gliederung der Unbestimmtheit eines fruchtbaren Keimpunkts, sondern mechanisch durch die auf verständige Ueberlegung gegründete Zusammensetzung einer ursprünglichen Vielheit nach einem Verhältnisse, durch welches Zusammenstimmung des Mannichfaltigen erreicht wird.

§. 3. Die höchste Wissenschaft selbst aber, für welche Plato diese Vorbilder herbeigezogen hat, lässt sich von sehr verschiedenen Gesichtspunkten aus ansehen: obwohl sie als die höchste nur Eine sein soll, so mussten sich doch besondere Darstellungen ergeben, jenachdem man sie entweder an sich selbst oder im Verhältniss zu den übrigen Wissenschaften und Thätigkeiten, dann nach ihrer theoretischen oder nach ihrer praktischen Seite, endlich entweder im Gegensatz zu der falschen Zersplitterung der antiphilosophischen und antipolitischen, oder im Gegensatz

1) Staatsmann 283 C ff. 308 C.

zu den Widersprüchen und der Bewusstlosigkeit der unphilosophischen natürlichen Denkweise auffasste.

Was den ersten Punkt betrifft, so hat der systematische und organisirende Geist Plato's die Philosophie stets zugleich, theils als höchstes herrschendes Glied in einem realen (politischen) Ganzen, theils als Schlussstein im System der Wissenschaften, als königliche Wissenschaft angesehen. Wie die Seele die verschiedenartigen Sinneseindrücke, welche ihr die je auf eine einzelne Qualität der Empfindung beschränkten Organe zubringen, in ihrer Gesammtheit und in ihren gegenseitigen Verhältnissen vorstellt [1]), so liegt die höchste oder königliche Wissenschaft als theoretische über allen einzelnen Wissenschaften, deren Ergebnisse sie empfängt und erkennt, denen sie als Anfang und Aufseherin ihren Werth bestimmt, und hat als politische die besonderen Thätigkeiten zu beherrschen und ihnen das, was ihnen zukommt, aufzutragen, d. h. aus der Gesammtheit der Geschäfte das Kunstwerk des Staats zusammenzustellen [2]). Wir können nach dieser Seite hin ihren Begriff auch aus dem Begriff der Kunst ableiten; denn wenn jede Kunst eine Anzahl von Elementen durch eine gewisse Ordnung in Zusammenhang und Einheit bringen soll, so liesse sich eine pyramidalische Stellung der Künste denken, bei der die einzelnen jedesmal wieder zu Theilen für die verknüpfende Thätigkeit einer höheren würden, bis zuletzt alle einer höchsten und letzten Kunst zufielen.

Was aber die Form der Philosophie betrifft, so ergab sich einerseits gegenüber der Auflösung des Denkens in selbständige keiner Verknüpfung fähige Begriffe, und des

1) Theät. 186 A ff.

2) Phileb. 57 E ff. Euthyd. 291 B ff. Staatsm. 305 D.

Staates in die egoistischen Einzelwillen [1]), als das treffende Wort für den eigenthümlichen Standpunkt der platonischen Lehre der Begriff der Gemeinschaft, durch welche Sprache und Denken, Wissenschaft der Begriffe und des Seins, Tugend und Staat Gemeinschaft mit den Göttern und das Weltall selbst bestehen sollen. Nach der andern Seite hin entstand die Forderung, dass unser Erkennen, statt durch die dem gewöhnlichen Bewusstsein geläufige widerspruchsvolle Verbindung der Vorstellungen im natürlichen Denken und Sprechen, wie sie absichtslos als Gegenwirkung unsres Innren auf die Einwirkung der Erscheinungen erfolgt, vielmehr durch eine bewusste widerspruchslose Verknüpfung der reinen und unveränderlichen Begriffseinheiten vollzogen werde, und dass wir uns, statt durch die natürlichen, theils der Sinnlichkeit, theils dem Meinen, theils dem Zufall einer göttlichen Inspiration angehörigen Beweggründe, durch freigebildete, unwandelbare Gedanken, »durch die Rede, welche in der Untersuchung als die beste erschienen ist«, bestimmen lassen. M. a. W., unser Denken und Wollen soll von einem unwillkürlichen, psychisch-socialen, dem Strom der inneren Erscheinung angehörigen Product, zu einem mit Bewusstsein hervorgebrachten und in fester Form dastehenden Kunstwerk des Verstandes erhoben werden; die erwachte und von ihrer Gebundenheit in den niedern geistigen Thätigkeiten befreite reine Vernunft unternimmt eine grosse Revision aller zu ihrem Territorium gehörigen Erscheinungen, und will ihr Recht als Beherrscherin menschlicher Dinge fortan allein und unmittelbar ausüben.

§. 4. Beginnen wir mit der Ethik, so sehen wir wie

---

1) Staat α', 351 B ff.

Plato im Gorgias seinen Zweck, den Nachweis des Alleinwerths der Gerechtigkeit [1]), zu erreichen sucht, indem er in einem durchgeführten Parallelism von Gegensätzen dem Bösen als einem täuschenden Zerr- und Afterbild der Wahrheit und einem Erzeugnisse verderbter Willkür, das Gute als das Naturgemässe, Nothwendige und Allgemeingültige gegenüberstellt und als ein Ergebniss kunstmässiger Thätigkeit bestimmt [2]); so dass wir also in der Natur der Kunstform das charakteristische Merkmal der einen Reihe der Gegensätze und den Aufschluss über die Beschaffenheit des guten und glückseligen Lebens zu suchen haben. Diese Form aber ist Ordnung und Regel, auf welcher die Gesundheit und Stärke des Leibes, wie die Tugend der Seele beruht, denn diese kommt durch Gesetz und Kunst, nicht aber durch ein Ungefähr zu Stande [3]). Einen solchen geordneten Zustand des Innern aber bezeichnen wir mit dem Namen der Besonnenheit, welche, weil sie das thut, was sich gebührt gegen Götter und Menschen, untrennbar ist von Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Tapferkeit; so dass der Gute in rechter Gemeinschaft mit sich selbst und mit der ganzen Welt steht. »Denn die Weisen behaupten, dass auch Himmel und Erde, Götter und Menschen durch Freundschaft und Ordnung, Besonnenheit und Gerechtigkeit bestehen, und betrachten desshalb die Welt als ein geordnetes Ganzes« [4]); jene Tugenden sind also keine willkürlichen Satzungen der Herrscher, sondern die als allgemeines

---

1) Gorg. 527 B.
2) A. a. O. 500 A.
3) A. a. O. 504 A ff.
4) A. a. O. 506 E ff.

Weltgesetz geltende Ordnung des Guten in dem Gebiet des menschlichen Lebens [1]).

Ist nach Plato wie nach Sokrates nur der der wahre Herrscher, welcher die Erkenntniss besitzt [2]), so fragt es sich, welches die besondre Function ist, wegen der wir den Philosophen einen Staatsmann nennen. Nach dem Politicus aber besteht diese in der ethischen Bildung und harmonischen Erziehung der Bürger. Es kann nämlich ein Theil der Tugend mit einem andern in Streit liegen, und zwar die Tapferkeit, unter der hier auch körperliche und geistige Schnelligkeit, Kraft und Beweglichkeit zu begreifen ist, mit der Besonnenheit, der das zugeschrieben wird, »was im Innern als ruhig und gehalten, in den Handlungen als langsam und sanft, in der Stimme als gedämpft und tief erscheint.« Während nun der besonnene Herrscher zwar auf das Vorsichtige, Gerechte und Heilsame bedacht ist, aber die durchgreifende Schärfe und Keckheit des Handelns entbehrt, so zeichnet sich die Tapferkeit bloss im Handeln aus mit Vernachlässigung der entgegengesetzten Vorzüge. Da beide überdiess zu einer Ueberschreitung des rechten Maasses geneigt sind, wodurch die eine in Wildheit, Uebermuth und Wahnsinn, die andre in Feigheit, Trägheit und Stumpfsinn ausartet, so besteht das Hauptgeschäft des Staatsmanns darin, zur Verhütung dieser schlimmsten Staatskrankheit, beide edlen Elemente vor Spannung und Feindschaft zu bewahren; wer diese Ausübung der Messkunst nicht versteht, verdient nicht, ein Staatsmann zu heissen. Wenn aber der ewige Theil der Seele durch das göttliche

1) Vergl. Steinhart in s. Einleitung zum Gorgias, Platon's Werke II, S. 344.

2) Staatsm. 303 C.

Band der Erkenntniss des Guten, Schönen und Gerechten, der thierische durch das menschliche politischer Satzungen, Ehegesetze u. s. f. verknüpft, wenn das heftige Element durch weise Behandlung gemildert, und das ruhige gestählt wird, und dergestalt beide durch eine »königliche Zusammenwebung« ineinander eingeschlossen und verflochten werden, dann wird es um den Staat in jeder Beziehnng wohlstehen[1]).

Gemeinschaft durch Maass und Ordnung ist also der leitende Gedanke platonischer Ethik und Politik, im Gegensatz zu dem rastlosen Werden, dem Wechsel von Anfüllung und Entleerung und der Hingabe an das bloss subjective Empfinden in der Lust, sowie zu der Isolirung und dem Streit des Egoismus, der das Staatsganze nur für seinen Genuss ausbeuten will und dadurch mit sich selbst und der Weltordnung in Streit kommt. Dieser Ausführung der Idee der höchsten Wissenschaft von ihrer praktischen Seite geht aber die von der theoretischen Seite ganz parallel.

§. 5. Hier tritt uns nun in den Gesprächen der s. g. megarischen Gruppe die erste Auseinandersetzung Plato's mit der Metaphysik der vorsokratischen Systeme entgegen. Der Zustand aber, in dem er diese Philosophie fand, und im Gegensatz zu dem er seiner eignen Denkweise zuerst eine metaphysische Fassung zu geben versuchte, war der einer allgemeinen Zerspaltung und eines Widerstreits, sowohl der Begriffe überhaupt als letzter Elemente des Denkens und der Rede, wie der besondern Begriffe, welche die Principien der Naturerkenntniss sein

1) A. a. O. 305 E ff.

sollten. Es sind vornehmlich zwei Gegensätze, in welche die Systeme zuletzt ausgelaufen waren, und von welchen sich Plato auf dem Standpunkt der Prüfung und Auswahl, den er genommen, hin und hergezogen findet. Das Ergebniss ist zwar, dass keiner von ihnen bestehen kann, weil beide in ihrer Weise das Wissen unmöglich machen. Allein wenn sich an die Lehre vom Werden, bei welcher das eigenthümliche Wesen des Wissens in der Sinnlichkeit verloren ging, der Nachweis seines höheren und freieren Ursprungs, und, indem die Unmöglichkeit gezeigt wurde, es irgendwie als Wahrnehmung oder Vorstellung zu denken, eine Befestigung seiner Grenzen nach dieser Seite hin, und eine Widerlegung aller der Theorien, welche es in die Abhängigkeit von der Aussenwelt und der Sinnlichkeit herabziehen, anschloss [1]), so galt es bei der eleatischen Lehre, die ihm grade mit der Verwerfung der Sinne und der Meinung entgegenkam, bloss eine Beschränkung, Verbesserung und Fortbildung vorzunehmen. Und da sich so die Idee der platonischen Dialektik ganz aus ihrem Verhältniss und ihrem Gegensatz zur Eleatik heraus gestaltet, so werden wir ihre Darstellung mit einem Blick auf die letztere beginnen müssen.

Der Eleatismus ist eine auffallende Erscheinung innerhalb des Hellenenthums und seines im Vielen, Begrenzten und Lebendigen, kurz im Endlichen heimischen Denkens. Denn statt von den äusseren Erscheinungen nimmt er von der rein innerlichen Idee der Gottheit seinen Ausgang, und opfert dieser, die er im weiteren Verlauf in den Gedanken eines einigen, ewigen, absoluten Seins umsetzt, die Vielheit als blossen Schein und Gegenstand trügerischer Mei-

1) Plato's Theätet.

nung auf. Allein diese scheinbare Anomalie löst sich auf in der Geschichte dieser Schule, in welcher die Idee des Ἑν και Παν, statt in die Nebel mystischer Speculation zu führen, grade die erste Ausbildung und keckste Anwendung des auf das Endliche gerichteten Verstandes, die Dialektik, veranlasst hat. Der Zusammenhang zwischen beiden ist aber nicht bloss der äusserliche eines mittelbaren Beweises der Hauptlehre durch Zerstörung aller möglichen entgegengesetzten Annahmen. Wenn Parmenides z. B. räsonnirte, Sein sei nichts andres als Sein, und nur Sein sei, denn was ausser ihm noch existiren könnte, wäre das Nichtsein: wie aber könne das, was nicht ist, gedacht werden, u. s. f., so liegt das Epochemachende derartiger Sätze darin, dass sie der erste Versuch des Verstandes sind, sich über das Objekt der Philosophie lediglich bei sich selbst Raths zu erholen, dass sie das Wagniss enthalten, die gesammte Erkenntniss ohne Beihülfe der Erfahrung durch Folgerungen aus einem einzigen zu Grunde gelegten Begriff zu gewinnen. Wenn es dabei freilich nicht weiter kommt, als bis zum Sein, dieser allgemeinsten Bezeichnung des Gewussten, und zu der leeren Identität dieses Begriffs mit sich selbst, so erscheint doch diese Armuth dem Geiste zunächst als ein reicher Gewinn, und der Zwang, mit dem er sich dabei festgehalten sieht, als Freiheit, weil er sich hier zuerst in einem reinen, strengen und nothwendigen Denken zu bewegen anfängt. Denn indem jetzt im Gegensatz zu allen bisherigen Systemen ein Sein auftritt, dessen Beschaffenheit, statt aus der Hinwendung der Sinne zu den Erscheinungen der Aussenwelt, vielmehr aus der Erwägung der Consequenzen der Position eines allgemeinen Begriffs gewonnen werden soll, so musste eine solche Richtung der Speculation, statt die Phantasie mit Bildern des Universums,

seines Lebens und Werdens zu erfüllen, den Verstand üben und gewöhnen, sich in einem selbständigen Räsonnement zu bewegen, und ihn auffordern, die Erkenntniss in sich selbst zu suchen, indem er dem Werden, das die Erscheinung ihm vorspiegelte, seinen logischen Widerspruch entgegenhielt. So ist denn die Dialektik, als die wiederholte, auf die hypothetisch gesetzten endlichen Dinge und ihre Begriffe übertragene Ausübung des am Denken des reinen Seins gelernten Räsonnements, ein eigenthümliches und nothwendiges Produkt der Einslehre; sie ist der fortgesetzte Versuch, an einzelnen Begriffen, unabhängig von der Erfahrung ein jenen Sätzen gleichartiges Wissen zu finden; nur dass dieser Versuch, der Natur der parmenideischen Lehre gemäss, stets darauf beschränkt blieb, die Identität jeder hypothetisch »aufgerafften« [1]) Begriffseinheit mit sich selbst geltend zu machen, und jede Vielheit der letztern, sowie alle sonst zwischen Begriffen vorkommenden Verhältnisse, als mit ihr im Widerspruch, zu läugnen. Diese Begriffe aber, welche wegen ihrer vollkommnen Vereinzlung nur versuchsweise auftauchen können, um sofort wieder ins Nichtsein zu zerstieben, lassen das »Eins uud All« als allein mögliche Form des Seins übrig. Die ganze vorsokratische Dialektik ist nichts anderes, als eine kecke, unermüdliche Anwendung des s. g. Identitätsgesetzes, — natürlich ohne dass es als solches ausgesprochen worden wäre. Es ist dasselbe Unvermögen dieses Denkens, welches über die Identität des absoluten Seins mit sich hinaus nie zu etwas anderm fortzukommen vermochte, das es dem Zeno unmöglich machte, über die Zeit- und Raum-

1) Ausdruck von Trendelenburg, Gesch. der Kategorienlehre S. 203.

einheiten, aus denen die Bewegung zusammengesetzt sein soll, zu der Vorstellung eines continuirlichen Ineinanderverschwindens derselben überzugehen. Nur hinsichtlich des Stoffes tritt eine Aenderung ein, wenn die Eleatik durch ihre Verbindung mit der logisch-ethischen Sokratik ihr Sein in die Einheit der Einsicht, des Guten, der Tugend umwandelt und ihre Dialektik in solche allgemeine Behauptungen umsetzt, wie die Läugnung anderer als identischer Urtheile, der über die blosse Namenbezeichnung hinausgehenden Definition, der Vereinbarkeit der Einheit des Begriffs mit einer innern Vielheit, der Vergleichung u. s. f.

§. 6. Plato sah in dieser Dialektik die Aufhebung des Denkens als psychischer Thätigkeit, wie der Wissenschaft als eines Organism von Begriffen, und er fand seine Aufgabe darin, dieses Gebanntsein des Verstandes in das Identitätsverhältniss zu brechen, und einen festen Grund zu einer Wissenschaft des Denkens zu legen. Aber die Form der Aufhebung der Wissenschaft war dabei die verneinende Voraussetzung zu der Formel ihrer Begründung und Rechtfertigung. Die Begriffsatome, welche die Dialektik aus dem Fluss und dem Gewebe des gemeinen Vorstellens herausgenommen und schlechthin isolirt hatte, sind die Elemente, deren sich das zusammenfügende Verfahren bemächtigen muss: wie der Musiker die Kunst der Verbindung der Töne, so übt der Dialektiker die Kunst der Gemeinschaft der Begriffe [1]). Indem jenes Trennen und Verbinden der Vorstellungen, ihre Verschmelzungen und ihr Verschwinden ineinander, welches fortwährend im Denken und Sprechen unwillkürlich vor sich geht, willkürlich und methodisch vollzogen wird, kommt eine Wiederherstellung der aufge-

1) Soph. 253 A.

lösten Verhältnisse von Subjekt und Prädikat, Substanz und Attribut u. s. f. zu Stande; die Verhältnisse, welche die Streitsüchtigen, indem sie bei dem ersten Element verständigen Denkens eigensinnig stehn bleiben, verwerfen, streifen ihre scheinbaren Widersprüche ab und erhalten eine philosophische Form; und diese mechanische Reconstruction wird in den dem Platonism so geläufigen Formeln der Theilnahme eines Begriffs an dem andern, seines Hinzukommens zu dem andern, seines Eingehens in den andern, treffend ausgedrückt [1]).

Die Idee der Gemeinschaft der Begriffe liegt der Widerlegung der eleatischen Lehre vom Eins schon zu Grunde. Diess kritische Meisterwerk Plato's [2]) dreht sich um den Begriff des Seins, der hier natürlich nicht in dem späteren Sinn eines höheren wahren Seins der Ideen im Gegensatz zur Erscheinung zu fassen ist, sondern als die zum Zwecke der Auflösung der Sätze in ihre letzten Einheiten vorgenommene Absonderung des Begriffs der Existenz als solcher und Verwandlung desselben in eine zu den Dingen, welche existiren, »hinzukommende« Einheit. Es schliesst alle Bestimmungen von sich aus, weil es die Gesammtheit derselben erst in sich »aufnehmen« soll, und wird deshalb im Gegensatz zu denen, welche schon in diesen allgemeinsten Begriff die Unbeweglichkeit oder das materielle Sein hineintragen wollen, erklärt, oder vielmehr umschrieben, als das, was sich durch irgend eine Aeusserung seines Daseins — Wirken oder Leiden — als etwas vorhandenes verräth [3]).

1) Vergl. die Zusammenstellung hierher gehöriger platonischer Kunstausdrücke bei Deuschle, platonische Sprachphilosophie S. 29 ff.

2) Soph. 244 A ff.

3) A. a. O. 247 D f.

Bei den Argumentationen aber, mittelst deren eine Lehre zerstört wird, welche bisher der Stolz des reinen Verstandes gewesen war, die Burg, auf die er bei seinen Paradoxien gegen das gemeine Vorstellen getrotzt, und hinter die sich die Sophistik mit ihrer Läugnung des Irrthums verschanzt hatte, wird davon ausgegangen, dass die Anhänger derselben, welche die metaphysischen und logischen Voraussetzungen des Denkens oder der Gemeinschaft der Begriffe läugnen, dennoch genöthigt sind, sich derselben fortwährend zu bedienen, um diese Läugnung auszudrücken und zu begründen. Es wird in dem eleatischen Hauptsatz ein Widerspruch nachgewiesen zwischen dem Sinn, den er aussprechen will, nämlich der Einheit des absoluten Seins, und der Form, in welcher diess allein möglich ist, nämlich einem aus einer Vielheit von Elementen bestehenden Satz, und es wird dadurch den Gegnern das Geständniss abgenöthigt, dass sie entweder auf ihre höchste Einheit, oder auf jeden Gedanken verzichten müssen. Indem weiterhin aus der Nothwendigkeit eines vom Subjekt unabhängigen Seins für das Wissen gegenüber dem heraklitisch-protagoreischen Fluss aller Dinge[1]), auf ein beharrliches Sein, und aus dem Wesen des Lebens und der Vernunft auf die Bewegung als Bedingung des beseelten und vernünftigen Daseins geschlossen wird, so ergibt sich, dass die beiden Gegensätze der Ruhe und Bewegung gleichen Anspruch auf das Sein haben, und dass diess folglich weder mit ihnen, als Gegensätzen, identisch, noch auch von ihnen, als wirklich Seienden, getrennt sein kann. Es bleibt also nur übrig, eine Gemeinschaft der Begriffe anzunehmen, und der

1) S. auch Cratyl. 386 D.

Kunst des Dialektikers die Bestimmung zu überlassen, welche Begriffe sich miteinander vereinigen lassen, welche sich ausschliessen, und welche in theilweiser und beziehungsweiser Gemeinschaft stehen.

§. 7. So kann also das Sein nur gedacht werden als das Nichtsein an sich habend, d. h. als Vielheit und als die Möglichkeit, die Endlichkeit in ihrer ganzen Mannichfaltigkeit »in sich aufzunehmen«. Diess »Sein des Nichtseins« ist in der That die allgemeinste Formel der platonischen — und griechischen — Weltanschauung, die hier der fremdartigen Lehre von der Alleinrealität des absoluten Seins dialektisch abgerungen wird. Denn das seiende Nichtsein ist nicht bloss die Voraussetzung der verbindenden und ordnenden Thätigkeit, durch welche das Kunstwerk des Denkens und der Wissenschaft zu Stande kommt, sie ist auch die trennende Leere zwischen den intelligiblen Einheiten, die Wirklichkeit der Grenze, welche sich dem Verschwinden der Individualitäten in einer absoluten Einheit, wie ihrer Auflösung durch das Werden oder die Veränderung entgegenstemmt, sie ist endlich die Grundlage für die im Platonism vollzogene wissenschaftliche Verknüpfung der Gegensätze der philosophischen Systeme [1]). Denn das Sein, welches ein unendliches Nichtsein an sich hat, und allem zukommt, was existirt, ist das Gebiet, auf welchem sich Alles zusammenfinden und vertragen kann, der Mittelpunkt, welcher von allen Punkten der Peripherie gleich weit entfernt ist.

Es ist also dieselbe verbindende Thätigkeit des Dia-

1) Vergl. Hegel, Geschichte der Philosophie (Werke XIV, S. 239): Diese reinen Gedanken sind das substantielle, wodurch über alles noch so concrete, noch so fernliegende entschieden wird.

lektikers, vermöge der er die Möglichkeit der Rede und des Denkens begründet, indem er die verschiedenen dem Festen und Beweglichen entsprechenden Theile derselben, das Nenn- und Zeitwort, als vereinbar nachweist [1]), und vermöge der er die entgegengesetzten Principien philosophischer Theorien vereinigt: mit der metaphysischen Grundlegung der Rede und des Denkens hat er zugleich die Verbindung der Grundgegensätze der Metaphysik, wie sie sich in den Systemen des Seins und Werdens ausgesprochen hatten, gefordert. Denn diese sind es, deren Vermittelung der bloss kritische Theätet noch als ein die Kräfte der Theilnehmer des Gesprächs übersteigendes Werk zurückwies [2]), während sich der »Sophist« auch an die »Grösse und Tiefe des Parmenides« heranwagt. Zum erstenmale tritt also hier im Laufe der griechischen Philosophie Einer auf, der nicht bloss eine neue Meinung an die alten reiht, sondern über den Einzelnen und Streitenden steht, der nicht bloss heterogene Bestandtheile äusserlich vermischt, sondern dialektisch aus der Idee des Wissens die Nothwendigkeit ihrer Vereinigung nachweist [3]). So ist in der echtgriechischen Uebertragung der musikalischen Form der Harmonie, dieser »Zusammenstimmung des Auseinanderweichenden« [4]), auf diese Gegensätze, zuerst ein grosses philoso-

1) Soph. 262 C f.

2) Theät. 160 E ff. und 183 E.

3) Ast, Platon's Leben und Schr. S. 213: So beweist sich der Platonismus als die lebendige Einheit oder die verklärte Harmonie der gesammten hellenischen Philosophie, deren verschiedne Elemente sich eben auf jene beiden Grundformen zurückführen lassen u. s. f.

4) *Πολυμιγέων ἕνωσις καὶ δίχα φρονεόντων σύμφρασις.* Philol. bei Nicom. Arithm. II, p. 59 (bei Böckh Philolaos No. 2).

phisches Postulat zum Bewusstsein gekommen, an dem man sich bis auf die neuste Zeit versucht hat, und dessen Lösung noch Niemanden hat gelingen wolleu; denn sind nicht zwei der vollendetsten neueren deutschen Systeme nur eine sehr erweiterte Durchführung des Gegensatzes von Sein und Werden, des simultanen und successiven Elements im Gebiet der Logik und Metaphysik [1]).

Man könnte unsrer bisherigen Ausführung entgegenhalten, dass diess Alles nichts weiter sei, als ein Vergleich der dem künstlerischen und nach höchster Anschaulichkeit, der Gedanken strebenden Plato nahe liegen musste. Um die Wahrheit zu finden, dass ohne ein geordnetes Verhältniss zwischen dem Höheren und Niederen keine Sittlichkeit und kein Staatsleben, ohne einen Zusammenhang von Gesetzen keine Welt, und ohne Verbindung von Begriffen keine Wissenschaft möglich sei, dazu bedürfe man nicht erst der Autorität ästhetischer Vorbilder; die Forderung der Vereinigung sich widersprechender und doch in der Natur der Dinge begründeter Sätze könne sich dem Denken auch ohne die Harmonie der Töne aufdrängen. Allein grade dass Plato in logischen, ethischen und metaphysischen Fragen, wo der Gedanke an das Schöne so fern

1) Steinhart in seiner Einleitung zur Uebersetzung des Sophisten (Platon's Werke übers. von H. Müller III, S. 487 f.): Es ist ein ebenso dem Schönheitssinn des griechischen Volks, als dem harmonisch gestimmten Geist unsres P. entsprechender Gedanke, wenn er die Verknüpfung verschiedener Begriffe als eine Harmonie bezeichnet, welche Mannichfaltiges zur schönen Einheit verbindet, und eben aus dem Bedürfniss in allem Dasein Harmonie zu schauen und Alles zur Harmonie zu gestalten, die Möglichkeit und Nothwendigkeit jener Verknüpfung ableitet . . . So ist die Dialektik gewissermassen die Grammatik, oder, wenn wir wollen, die Musik der Philosophie.

liegt, in regelmässiger Wiederkehr künstlerische Analogien zum Ausdruck seiner Lehre verwendet, dass er dieselben als wichtige Zusätze zu dem Gewebe seiner Polemik, als passendste Bezeichnung für den eigenthümlichen Charakter seiner Behauptungen im Verhältniss zu ihren Gegensätzen behandelt, der Umstand, dass ihm mit der Anwendung des Begriffs der Kunst auf diese Fragen das Durchschiffen der Klippen entgegengesetzter Irrthümer und das Treffen der Wahrheit gegeben ist, — diess macht es wahrscheinlich, dass wir hier mehr, als einen willkürlich gewählten Vergleich vor uns haben. Zugestanden selbst, dass jene Sätze ebensogut ohne solche Analogien hätten gefunden werden können, so konnten diese doch, zu einer Zeit, wo das, was uns jetzt als selbstverständlich und trivial erscheint, ein schöpferischer Gedanke des Genius war und sich mühsam durchzukämpfen hatte, einen bedeutenden Einfluss auf die spekulative Erfindungskraft ausüben.

Zweiter Abschnitt.

Die Ideen.

§. 1. Im Gegensatz zu dieser Darstellung der Dialektik, in welcher sie die Thätigkeit und das Werk des Philosophen ist, der nach Analogie eines einsichtsvollen Künstlers — des das Chaos der Töne beherrschenden Musikers — über der Menge der Begriffe trennend und verknüpfend, ordnend und gliedernd waltet, den Stoff der

Vorstellungswelt in wissenschaftliche Formen umsetzt und unter den Atomen und Gegensätzen, in welche sich dem erwachten Verstand das Denken zerspalten hatte, Gemeinschaft und Zusammenhang herstellt, im Gegensatz zu dieser ganz von dem Subjekt und dem Urheber der Wissenschaft ausgehenden Auffassungsweise, werden wir nun in einer andern Reihe von Schriften [1]) auf das Objekt oder auf das Ansichseiende hingewiesen, welches unabhängig von unserm Erkennen, über allen Bereich menschlicher Einwirkung hinaus in ferner Ruhe dasteht; welches den Philosophen, weit entfernt, von ihm hervorgebracht zu sein, vielmehr auffordert, seine geistige Kraft aufs höchste zu steigern, um es, wenn auch unvollkommen, wenn auch nur in einzelnen Augenblicken, zu erreichen. So wird denn hier aus dem Künstler der »Liebhaber des Seins und des Schauens der Wahrheit« [2]), der Enthusiast, der die Schranken der gemeinen Besonnenheit durchbricht [3]), der Ascet [4]), Seher und Inhaber der höchsten Weihen [5]). Statt der selbstthätigen Arbeit des Denkens, statt der Zergliederung der Begriffe und ihrer Beziehungen scheint jetzt eine Erhöhung des Empfindens, die uns dem Endlichen entrückt, der Weg zur Erreichung des wahren Seins, Anschauung und Versenkung die Form seiner Gegenwart in unserm

---

1) Die Hauptstellen, welche man sich hier zu vergegenwärtigen hat, sind Phädrus 247 C f. Gastmahl 209 E ff. Phädo 72 E ff. Staat ς', 505 A ff. Timäus 27 D f. Ueber die Verschiedenheit der Phasen, welche man in der platon. Dialektik zu unterscheiden hat, vergl. Kühn, de dialectica Pl. Berlin 1843.

2) Staat ε', 475 E ff.

3) Phädrus 249 C ff.

4) Phädo 64 D ff.

5) Gastmahl 210 A.

Geiste zu sein; der Sitz der Philosophie scheint sich in ein ganz verschiednes Gebiet des geistigen Lebens zu verlegen[1]). Und wenn dort die Dialektik gegenüber der Zersplitterung der Schulen die entgegengesetzten Attribute, welche uns das Erscheinende entgegenbringt, mit dem Begriff des Seins verknüpfen sollte, so vollzieht sich hier eine strenge Scheidung zwischen dem übersinnlichen, bewegungslosen, wahrhaften Sein und der werdenden Erscheinung[2]). Während dort »das Nichtsein ebensosehr ist, wie das Sein, und das Sein auf tausendfache Weise das Nichtsein an sich hat«[3]), so strebt hier der speculative Zug dahin, in dem wahren Sein das Mangelhafte und Verneinende, oder das Endliche verschwinden zu lassen, und in der lauteren Wesensfülle des Schönen und Wahren, in einer höchsten Einheit des Guten und Göttlichen, das letzte Ziel alles Erkennens zu finden.

Die Eigenthümlichkeit der Anlage des Phaedrus, das vielbesprochene Verhältniss seiner beiden Theile, steht mit dem Verhältniss dieser beiden Richtungen der platonischen Dialektik in Zusammenhang. Zwar sind auf der einen Seite die Fäden, welche beide Theile miteinander verknüpfen, zahlreich und unverkennbar: die Liebesbegeisterung, welche dort in dem Erotiker bei der Gegenwart der sichtbaren Schönheit die Erinnerung an die einst geschaute allgemeine, himmlische, und damit an die Ideen überhaupt wachruft, hat dieselben Wesenheiten zum Gegenstand, deren Bestimmung hier von dem dialektischen Redner verlangt

1) Daherkonnte Aristoteles Met. II, 2. 997 B, 7 ff. die Ideen *αἰσθητὰ ἀΐδια* nennen.

2) Die im Sophisten 248 A ff. bestrittene Scheidung ist der im Timäus 27 D f. aufgestellten ganz analog.

3) Sophist 256 E ff.

wird; das »am überhimmlischen Ort Stehende« sind die wohlbekannten Gegenstände sokratischer Untersuchungen, »die wahrhaft seiende Gerechtigkeit, Besonnenheit und Wissenschaft«[1]); das Gefieder, welches uns dort »nach Oben trägt, wo das Geschlecht der Götter wohnt«, ist nur die Fähigkeit des Geistes für die Verallgemeinerung, welche uns hier als das göttliche Werk der Zusammenfassung des Vielen in Einem entgegentritt[2]). Allein Plato hat diesen Zusammenhang der beiden Hälften nicht darlegen wollen, vielmehr durch den, welchen er selbst aufstellt, verborgen: er benutzt die Liebesreden nur als Beispiele für die Theorie der Redekunst und spricht ihrem reichen und tiefsinnigen Inhalt — als blossem geistreichem Scherz — jede Beziehung zum Zweck des Ganzen ab[3]).

Indem Plato erklärt, »das Wesen des Menschen sei, das Gattungsmässige zu erkennen, welches aus vielen durch den Verstand zusammengefassten Wahrnehmungen als Eines hervorgeht, diess aber sei die Erinnerung an das, was einst unsre Seele erblickte, Gott nachwandelnd«[4]), und indem er so das Unvereinbare, seine logische Theorie, und seine theosophische Poesie von der Psyche, in Einen Knoten zusammenknüpft, hat er das Verhältniss, auf das wir hier die Aufmerksamkeit hinzulenken suchen, gleichsam auf die einfachste Formel gebracht. Begeisterung und Besonnenheit sind es, welche sich in der Dialektik und im Phaedrus vereinigen und bestreiten. Die »Gerechtigkeit, Besonnenheit, Wissenschaft selbst«, bei welchen die Seele des Philosophen soviel als möglich verweilen soll, können,

1) Phädr. 247 D f.
2) A. a. O. 265 E ff.
3) A. a. O. 265 C.
4) A. a. O. 249 B.

als ausserhalb der Welt der Sinne und der Erfahrung liegend, auch nur durch eine Lossagung von dem der Erscheinung entsprechenden Zustand des erkennenden Wesens erreicht werden. Daher erhalten wir in dem angeblichen rhetorischen Machwerk des Lysias eine Satire auf die gemeine Besonnenheit, und darauf in lyrisch lebhafter Sprache die Theorie und den Preis des göttlichen Wahnsinns oder des Zustands, in welchem die wache Seite des Seelenlebens der bewusstlos und traumartig wirkenden Platz macht, eine Gleichsetzung des philosophischen Erkennens mit den Zuständen der Seher und Dichter, kurz die Forderung des Abthuns des verständigen Bewusstseins als Bedingung, um zu den Ideen, d. h. zur Philosophie zu gelangen, welche sich demgemäss in die Weihe zu den wahren Mysterien oder die vollendete Vereinigung mit dem Göttlichen verwandelt hat. Und diese Theorie erhält ihre Bestätigung in der glänzenden Productivität des Socrates in diesem höheren Zustande, mit ihrer Fülle von Gedanken und ihrer Verkörperung dunkler Dinge in einer Reihe plastischer Bilder. Aber im Gegensatz hierzu überliefert der andre Theil in klarer wissenschaftlicher Sprache die Grundlinien des Verfahrens, vor welchem unserm Philosophen sonst alle Besinnung zur Bewusstlosigkeit herabsank: der dialektischen Methode, vermittelst welcher der Verstand unter sorgfältiger Selbstcontrole die Natur der Dinge durch seine Formeln auszudrücken trachtet; und stellt die Forderung, alle kunstmässige Mittheilung auf die genaueste Erforschung der Seele, der Charaktere der Menschen, ja der gesammten Natur zu gründen. Endlich hat der Schriftsteller auch in der poetischen Einkleidung seines Werks einen scherzhaften Ausdruck für dieses Verhältniss der Zusammengehörigkeit und Entgegengesetztheit gefunden, indem Socrates, von

Phaedrus aus seiner gewohnten Sphäre herausgelockt und fremden über ihn kommenden Mächten übergeben, von Dingen redet, die er nachher, als seine eigne verständige Natur wieder hervortritt, weder versteht noch achtet. Hier sind beide Pole in Eine Person verlegt, aber nur um sich in derselben geradeso zu befehden, wie sonst in verschiedenen Personen die schaffende und ahnende Phantasie auf den critischen und positiven, aber nichts erzeugenden Verstand herabsieht, während dieser seinerseits mit stolzer Ironie seine Unfähigkeit bekennt, jener zu folgen und in ihren Nebelgestalten etwas bestimmtes zu erkennen.

§. 2. Nachdem wir auf den Gegensatz der beiden Elemente hingewiesen haben, welche sich in die platonische Dialektik theilen, wollen wir unser Augenmerk zunächst auf die Argumentationen richten, mittelst welcher die Transcendenz der Ideen — in welcher wir den Grund der Eigenthümlichkeit der zweiten Form zu suchen haben — bewiesen werden soll, um daraus wo möglich über die Ursachen, welche bei der Entstehung dieser Lehre im Spiel waren, einiges Licht zu erhalten. Plato folgert dasjenige, worin das characteristische Merkmal seiner Ideen liegt, ihre abgesonderte Existenz (das χωριστὸν εἶναι des Aristoteles), aus dem Unterschied des Wissens und der Meinung. »Sind Vernunft und wahre Meinung Eins, so giebt es bloss diese sinnliche Erscheinung; sind beide etwas verschiedenartiges, so gibt es auch für sich seiende, übersinnliche, bloss denkbare Ideen«[1]). Nun aber nöthigt uns der schwankende, der Sicherheit des Wissens entgegengesetzte Charakter der Meinung in der That, für sie eine besondere Sphäre, nämlich die zwischen Sein und Nichtsein in der Mitte

1) Tim. 51 D f.

stehende und von beiden geschiedene Sphäre des Werdens anzunehmen[1]). Oder, weil die Wissenschaft die Allgemeinheit der Gattung zum Gegenstand hat, während die Wirklichkeit bloss Einzelwesen zeigt, welche den Gattungscharakter nur unvollkommen darstellen, weil das Gepräge dieser Gattungen unveränderlich beharrt, während die Welt in fortwährender Veränderung begriffen ist, so muss dasjenige Sein, mit dem wir in der Wissenschaft verkehren, von allem dem, was uns innerhalb unseres erfahrungsmässigen Lebens von Aussen zugeführt wird, wesentlich verschieden sein[2]). Hiernach sind also die Ideen gesetzt in Folge eines Schlusses von dem Unterschied des Wissens und Meinens — einem alten Lieblingssatz des platonischen Sokrates[3]) — oder, von dem Unterschied des kunstmässigen Denkens und des natürlichen, auf die Geschiedenheit der beiderseitigen Objecte; eines Schlusses, dessen Obersatz in dem Grundsatze liegt, dass das Denken sich auf ein Anderes, unabhängig von ihm Für sich seiendes beziehe[4]), durch dessen eigenthümliche Bestimmtheit es selbst bestimmt wird. Nach diesem Grundsatz können die Ideen weder bloss subjective Gedanken sein (νόημα[5]), noch auch Gedanken, die als Werke unserer psychischen Thätigkeit zugleich das Wesen der Dinge wären (etwa ein νόημα αὐτὸ καθ' αὐτὸ ὄν), sondern das mit dem Gedanken ergreifbare Sein (νοήσει περιληπτόν[6]). Gäbe es diese abgesonderten Gegenstände des Wissens nicht, so

---

1) Staat ε', 476 E ff.

2) Phädo 73 C ff.

3) Meno 98 B.

4) Cratylus 386 D f.

5) Parmen. 132 B f.

6) Tim. 27 D. Vergl. Strümpell, Geschichte der theor. Philos. der Griechen S. 112.

würde kein Wissen möglich sein, weil die Erscheinung überall kein wahres Sein darbietet. Und da der herrschende Uebergang der Dinge ineinander und die allgemeine Erscheinung, dass ein jedes auch sein Gegentheil an sich hat, einen Widerspruch enthält, so würden wir den skeptischen Einwürfen der Eristiker und unsres eignen Verstands nicht entgehen können, wenn uns nicht der Ausweg offen bliebe, anzunehmen, dass die »Dinge selbst« unveränderlich dieselbigen bleiben und nur ihre Träger in der Erscheinung wechseln[1]).

Jedermann kann heutzutage wissen, dass die Welt, welche als sichtbare, hörbare u. s. f. in unsrer Vorstellung vorhanden ist, nicht der Abdruck der Welt sein kann, wie sie unabhängig von uns existirt, und ohne Zweifel ist das Werden in dem Sinn eines Uebergangs von einfachen Substanzen ineinander etwas unbegreifliches. Von ähnlichen Erwägungen aus kam Plato auf die Forderung, das hinter dieser Erscheinung liegende »Ding an sich« wo möglich auf einem andern Wege zu ergründen, und ein solcher schien sich ihm darzubieten in den neuentdeckten logischen Thätigkeiten des inductorischen und definirenden Verfahrens: in dem allgemeinen Begriff, dieser bewegungslosen Hervorbringung des Verstands, ist in der That die Subjectivität der sinnlichen Empfindung und das Werden beseitigt; und so erklärte er denn das Allgemeine, dessen wissenschaftlicher Ausdruck in den Fragen nach dem Wesen der Tugend, der Besonnenheit u. s. f. gesucht wird, für das an sich seiende Wesen der Dinge. Hiernach schiene also die Meinung Plato's zu sein, dass die Ideen als das Alleinwissbare auch für das Alleinseiende zu halten seien, die Erscheinung aber als eine undenkbare auch von der Philosophie nicht als

1) Phaedo 96 E. 102. 106 E. Timäus 49 A f. Staat ε', 479 A.

vorhanden anerkannt werden könne; dass die Ideen nicht etwas neben der Erscheinung, weder ihr Muster, noch ihre Ursache, noch ein ihr Inhärirendes, sondern die Dinge selbst als gedachte seien, die sich bloss in dem unvollkommnen Medium der Sinne und der Meinung als Erscheinung brächen. Allein wenn Plato auch ohne Zweifel ursprünglich Gedankenreihen dieser Art vorgeschwebt haben, so hat er sie doch nicht in ihrer Reinheit festgehalten: der Gedanke, dass das intelligible Allgemeine eben die richtig aufgefasste Erscheinung selbst sei, hat sich verdunkelt und in den andern umgesetzt, als seien Wesen und Erscheinung zwei wirkliche nebeneinanderbestehende Welten, die eine für das Wissen, die andre für die Meinung[1]). Der Versuch, uns die Entstehungsgründe dieser Anschauungsweise zu vergegenwärtigen, den Punkt aufzufinden, in welchem die Quelle der Irrthümlichkeit der oben angeführten Schlüsse liegt, erhält besonderes Interesse dadurch, dass wir hier an der Wiege der in der Philosophie des Mittelalters unter dem Namen der realistischen bekannten Ansicht von den Allgemeinbegriffen stehen, welche solange die Philosophie beherrscht hat. Die metaphysische Frage nämlich, warum Plato der Erscheinung und dem denkbaren Wesen der Dinge jedem eine besondre Existenz zuschrieb, lässt sich, da diess Wesen eben die in den Definitionen erklärten Allgemeinheiten sein sollen, mit der logischen vertauschen, Warum machte Plato die Gattungen, d. h. die in Eine Vorstellung zusammengefassten gemeinsamen Attribute vieler Einzeldinge, zu einem besondern Sein neben, in oder über diesen Einzeldingen? Warum übersah er, dass sie ihm von der Erscheinung selbst dargeboten waren, die ja neben der Vielheit und dem

1) Tim. 51 D ff. Arist. Met. I, 6. 987 B, 7 ff.

Werden auch Gleichförmigkeit und Beharrlichkeit enthält, und uns selbst einlädt, das Vielen Gemeinsame zu einer Einheit zu verschmelzen? Und gesetzt auch, unser Geist erzeugte Begriffe, welche mehr enthielten, als die Erfahrung gewährt, und hülfe der Natur gleichsam nach: konnte nicht doch das Wesen der Gattung als die, wenn auch durch einen widerstrebenden Stoff gehinderte, schöpferische Kraft in dem Vielen und Wechselnden gedacht werden? Die eine Frage betrifft also den Unterschied des dualistischen Idealismus Plato's von dem immanenten des Aristoteles oder dem absoluten des Parmenides und Hegels; die andre den Gegensatz des Idealismus überhaupt zum Realismus, als der Lehre, welche unsere Gedanken und Abstractionen als etwas von den Dingen selbst wesentlich verschiednes ansieht.

§. 3. Wie uns scheint, liegt in beiden Fällen der Wendung des Problems die Einmischung eines phantastischen Elements in die Speculation zu Grunde.

Gehen wir von der logischen Seite aus, so ist es die Entdeckung der neuen Welt der Logik, welche den Geist mit einem Enthusiasmus erfüllte, in welchem er das Sein, welches ihm die von ihm selbst geschaffene Welt allgemeiner Begriffe zeigte, als eine Welt intelligibler ewiger Wesenheiten, hoch über die nur den Sinnen gegenwärtige Welt der Einzeldinge hinausrückte. Diess wird uns sehr wahrscheinlich, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie neu jener Zeit das war, was Sokrates verlangte, und wie grosse Anstrengungen es ihr kostete, ihm zu folgen, wenn er forschte und frug, »was ein jegliches Ding sei«[1]); welchen Aufwand Plato macht, um Sophisten, Wahrsagern, philo-

1) Xenophons Denkwürd. IV, 6, 1.

sophischen Dilettanten und Mathematikern[1]) die Natur des allgemeinen Begriffs zu verdeutlichen; wie er die Aufgabe der Philosophie, wenn wir auf die Themata seiner Gespräche sehen, nur darin zu erblicken scheint, »anzugeben, was das in vielen, verschiedenen, aber gleichnamigen Dingen selbige, sich immer gleichbleibende Eine sei, jene Gestalt, welche wir im Auge haben, wenn wir einem Ding einen Namen oder ein Praedicat beilegen«[2]); wie überraschend und entzückend es für den philosophischen Geist gewesen sein muss, auf diesem Wege zu einer Erkenntniss zu gelangen, die eine gnz andre Sicherheit besass, als alle bisherige. Eine solche neue Befriedigung des Wissenstriebs erregte der Vernunft jenen Taumel, von dem ergriffen sie oft in der neuesten Entdeckung den Schlüssel zum Universum zu finden gemeint hat, und im philosophischen Schöpfungsrausch vergass der intellektuelle Künstler den Ursprung seines eignen Werks und liess der kaum begonnenen Verstandesthätigkeit ihr Endziel wieder durch die Phantasie entreissen. So haben wir hier die originellste, naivste und frappanteste Erscheinung jener Selbsttäuschung der Vernunft vor uns, nach der sie die subjectiven Unterscheidungen des Innern auf die Dinge überträgt; gleich als ob jedem Wort ein besonderes Wesen entsprechen müsse, weil uns dabei ein besonderes Ganze vorschwebt, gleich als wenn, weil in uns die allgemeinen Begriffe von den einzelnen Wahrnehmungen und Vorstellungen geschieden sind, eine analoge Trennung auch in den Objecten bestehen müsse.

Geben wir dagegen die idealistische Voraussetzung zu,

1) Hippias d. gr. 287 D ff. Euthyphro 5 C f. 6 D ff. Meno 72 A. Theätet 146 D ff.

2) Euthyphro a. a. O.

so lässt sich die Genesis des platonischen Philosophems auch auf folgende Weise erklären. Von der Naturtreue der heraklitischen Weltanschauung des ewigen Werdens und von der Unvereinbarkeit derselben mit den Forderungen des Wissens gleich fest überzeugt, vermag Plato für das hinter den Schein zu dem Unveränderlichen, Nothwendigen und Allgemeinen durchdringende Erkennen, dasjenige, wodurch es Erkennen ist, nämlich die Existenz eines Objects, nur dadurch festzuhalten, dass er diesem Object eine plastisch, fast räumlich, abgesonderte Daseinsweise gibt, ohne die es ihm entweder wieder in dem Strom des Werdens zu zerfliessen, oder zu einem bloss subjectiven Phantasma herabzusinken scheint; gleich als müssten wir uns für das dem Sinnenschein widersprechende heliocentrische System eine andre astronomische Sonne neben der sich um die Erde bewegenden erscheinenden denken. Nur um die Eigenthümlichkeit des wahren Seins und des Wissens von jeder Vermischung mit dem Werden und Meinen reinzuerhalten, hat Plato das eine streng von dem andern abgeschnitten; aber so musste es ihm begegnen, das wahrhaft Seiende zu einer besondern Classe oder Sphäre des Seins, zu einem Sein im strengeren neben einem Sein im weiteren Sinne zu machen. Denn wenn auch der Antheil am Sein, welchem die Welt ihr Unterschiedensein vom Nichtsein verdankt, von den Ideen herrührt, wenn sie sogar die als Vieles erscheinende Idee genannt wird[1]), so wird doch diese Vermischung von Sein und Nichtsein immer wieder als ausser und neben dem vollkommnen Sein bestehend gedacht, keineswegs aber so, dass diese tief verachtete, »mit Augen und Ohren erfasste« Welt den unendlichen Inhalt der Ideen in

1) Staat ε', 476 A.

sich schlösse, da sie durch die Theilnahme an ihm vielmehr nur grade über dem Abgrund des Nichtseins erhalten wird.

Ihre Vollendung erhielt diese Richtung dann durch die Verbindung der Ideenlehre mit der Lehre von der Seelenwanderung. Ohne Einmischung der phantastischen Betrachtung des Seins und der Erscheinung als zweier plastisch abgesonderter Sphären zwar wäre diese Verbindung der attischen Begriffsphilosophie mit dem Theosophem des Orients nicht möglich gewesen; aber auch das eigenthümliche überschwengliche Gepräge der logisch und metaphysisch begonnenen Ideenlehre würde sich ohne Hinzutreten dieses fremdartigen auch in dem gemeinsamen Strombette noch seinen abgesonderten Lauf bewahrenden Nebenflusses, nicht ganz erklären lassen. Diess Element verräth sich in dem Salto vom geregelten logischen Prozess zu der angeblich aus einer jenseitigen Erfahrung auftauchenden Erinnerung an die Anschauung der übersinnlichen Einheiten, in der Verwandlung der Erkenntniss der Gattungen in das, »was einst unsre Seele Gott nachwandelnd erblickte«, in der Verwechselung des Strebens nach einem seinen eignen Gesetzen, statt dem Faden der äussern Wahrnehmungen folgenden Denken, mit der mystischen Sehnsucht, die sich aus der bestandlosen Flucht der Endlichkeit nach einer ewigen Substanz, und aus der Zerstreuung und Verdunklung des Geistes in den sinnlichen Dingen nach der Versenkung in ein vom Innern selbst geschaffenes Sein hinwendet, endlich in dem beständigen Hereinziehen der Gegensätze von Licht und Finsterniss, Gefangenschaft und Erlösung, Oben und Unten, Sein und Schein.

Unter diesen Umständen hat sich aus den sokratischen Fragen, »Was ist das Gerechte«, »Was ist die Tugend«, aus der beharrlichen Richtung des Geistes auf klare und

deutliche Vergegenwärtigung dieser Einheiten, die Vorstellung gebildet, als wäre das Allgemeine, dessen Bild (ἰδέα) uns vorschwebt als die Norm, nach welcher wir auf jedes uns neu begegnende Einzelding den entsprechenden allgemeinen Namen übertragen[1]), m. a. W. das unter jedem Wort gedachte Vorstellungsganze, ein höheres Sein, als diese erfahrungsmässigen Einzeldinge, oder als wäre s. z. s. der Begriffsinhalt, als ein Sein für sich gedacht, die wahre Daseinsform eines Dings, der Begriffsumfang aber oder die in ihm zusammengefassten Einzeldinge nur eine unechte, eine Usurpation des Seins jenes Dings. Diese Vorstellung liegt ausgedrückt in der aus jenen Fragen hervorgegangnen Kunstsprache, welche die Idee »das Schöne selbst«, »den Menschen selbst« nennt, oder das, »was das Schöne ist«, »was der Mensch ist«, im Gegensatz zu »dem schönen« (Ding), »dem (einzelnen) Menschen«; und welche, obwohl fortwährend von der Vielheit der Einzeldinge ausgegangen und nach der gemeinschaftlichen Einheit gefragt wird, dennoch Ausdrücke, welche die Idee (nominalistisch) als das aus Vielen gewonnene bezeichnen würden, vermeidet[2]).

1) Euthyphro a. a. O. Phädo 78 E. 102 B ff u. a.

2) Selbst der einzelstehende Ausdruck κοινόν im Theätet 185 B ff. bezeichnet an der Stelle nicht das Verhältniss der Ideen zu den Einzeldingen, sondern nur das Verhältniss des auf alle Sinnesempfindungen sich erstreckenden, sie vergleichenden, und zusammenfassenden innern Sinnes zu den auf die einzelne Qualität ihrer Empfindung beschränkten äusseren Sinnen. — Vgl. im allgem. auch Herbart, LB. zur Einl. in d. Phil. (WW. I, S. 79): „Man sollte bemerken, wieviel Anstrengung es jenen Alten kostete, Begriffe zu Gegenständen der Betrachtung zu erheben und dieser Betrachtung ein Uebergewicht zu geben über die sinnlichen Anschauungen... Die jetzt alte, einst neue Geistesrichtung, hatte, da sie neu war, ihren Enthusiasmus, dessen Zeit vorüber ist und nicht wiederkehren kann". Vergl. Stuart Mill, System of Logic Vol. II Book V, Ch. 3, §. 4 u. 6.

§. 4. Wie wir aber jede Entwicklung erst dann verstehen, wenn wir ihr Ziel kennen, so werden wir auch die Tendenz jenes Räsonnements erst vollständig ermessen können, wenn wir das, was die Ideen als fertiges Ganzes sind, kennen gelernt haben. Nun aber machen die platonischen Ideen eine eigne Gattung aus unter den Wesenheiten, welche die geschichtliche Metaphysik bevölkern. Wir können sie z. B. weder mit den allgemeinen Begriffen der Logik gleichsetzen, denn sie sind nicht etwas von unserm Verstand gemachtes, und werden auch zuweilen als Anschauungen bezeichnet; noch auch kommen sie mit dem naturphilosophischen Begriff der Gattung überein, sofern sie ja von den Einzeldingen getrennt sind; noch sind sie Musterbilder in einem schöpferischen Verstand, denn sie sind ewig für sich bestehende Dinge; und schon darum können sie weder eine immanente noch eine transcendente Ursache der Erscheinungen genannt werden, weil auf dem Standpunkt des Wissens ausserhalb ihrer ebensowenig etwas wahrhaft seiendes existirt, wie auf dem Standpunkt des Meinens etwas ausserhalb der Erscheinung. So müssen wir uns denn weiter fragen, mit welchen, wirklichen oder fingirten, Wesenheiten sie sich wenigstens vergleichen lassen, und zusehen, ob sich nicht auf diesem Wege ein Punkt ausmachen lässt, in dem ihre charakteristische Eigenthümlichkeit liegt. Nun unterscheidet sich die Potenz, welche man in der Aesthetik das Ideal nennt, von dem Begriff hauptsächlich dadurch, dass sie kein Object des Denkens, sondern der innern Anschauung ist; von dem Einzeldasein dadurch, dass sie die Gesammtheit des Gattungsinhalts, wenn auch in individueller Form, zusammenzufassen strebt; von der Gattung wiederum dadurch, dass sie statt des natürlichen Daseins in Zeit und Raum u. s. f. ein ideelles in der Phantasie des

Volks und des Künstlers, oder in der Kunstwelt hat. Denn das Ideal, wie es der Conception vorschwebt und wie es die Ausführung in den stofflichen Unterlagen der einzelnen Künste zu verwirklichen strebt, soll nichts geringeres sein als die Natur, wie sie von dem Geiste, indem er »Wahl, Ordnung, Harmonie und Bedeutung aufrief«, auf eine Stufe des Reichthums und der Vollendung erhoben ist, welche ihr der Zufall entgegenwirkender Ursachen in der Wirklichkeit stets versagt. Auch wird es dem Bewusstsein des Künstlers oft ganz ernstlich zu einer Wesenheit aus einer andern Welt, die ihm höhere Wahrheit und Wirklichkeit hat, als die Dinge der Erfahrung. Denn es erscheint in seinem Innern ohne Zuthun seiner Willkühr, ohne dass er Rechenschaft geben kann von seinem Entstehen, und in einer deutlichen, sinnlicher Darstellung fähigen Form, mit einer den Sinneswahrnehmungen ähnlichen Lebhaftigkeit innrer Anschauung. Es ist also grade das Element, welches wir in Plato's Theorie der Kunst vermissen: die Darstellung des Idealen, oder die Verbesserung der Natur[1]), welche hier im Object der Philosophie ihren Sitz angewiesen erhielt; weil er das Wesen des Schönen da fand, wo es nicht hingehörte, verkannte er es da, wo es auf Anerkennung Anspruch hatte. Die auffallenden Schwierigkeiten, wie diese Form nicht bloss auf die wirklichen Gattungsbegriffe, denen eine constante Gleichförmigkeit in den Einzeldingen entspricht, sondern auch, und zwar in erster Linie, auf Attribute, die nur durch die Abstraction von den Dingen getrennt werden, und auf blosse Bezeichnungen von Verhältnissen übertragen werden konnte, hat Plato in der Ausdehnung derselben auf alle Begriffe nicht irre gemacht.

1) Arist. Poet. 15. 1454 B, 8. Phys II, 8. 199 A, 15.

Dieser Vergleich liesse sich vielfach weiter ausspinnen. Wie z. B. bei dem bildenden Künstler die Uebung mannichfacher Handwerksfertigkeiten, die Sammlung vereinzelter Züge aus der Natur, das stufenweise Fortschreiten der Arbeit vom Rohen zum Feinen, wie diese lange Kette der Thätigkeiten endigt, und mit allen Spuren des Werdens untergeht in dem vollendeten Kunstwerk, welches als eine einheitliche, ungewordene, ewige Gestalt vor uns tritt, »nicht der Masse qualvoll abgerungen, schlank und rein, wie aus dem Nichts entsprungen«, ähnlich schliesst sich hier die Prüfung der Meinungen, das Verknüpfen der einzelnen oft widersprechenden Theile einer Erscheinung, der Fortgang von dem Gegebenen zum Allgemeinen, ab in der Idee, die nun, statt, wie es schien, als Erzeugniss jener mühseligen Arbeit, als das hervortritt, was weder geworden ist noch war noch sein wird, sondern ist, und bei dem es nur darauf ankam, die Hindernisse wegzuräumen, welche dem Wiederhervortreten seiner Anschauung im Wege standen.

Man kann diese Verwandtschaft der Ideen mit dem Kunstschönen noch genauer als eine Verwandtschaft mit den Werken der Plastik bezeichnen. In der Plastik ist diejenige Richtung der Kunst ammeisten zum Ausdruck gekommen, wonach sie Urheberin und Pflegerin des Ideals ist. Die grossen repräsentativen Gestalten, auf welche sie ihrer Natur nach angewiesen ist, Gestalten, bei denen das Zufällige und stark Individuelle entfernt, und das Zerstreute zusammengefasst werden muss, erinnern unter allen Kunstgebilden ammeisten an die Ideen. Weil sie den Menschen zwar auf dem Höhepunkt seines Daseins, aber am liebsten in der Sammlung seiner Kräfte aus der Richtung auf die Aussenwelt, in der vollendeten, aber in sich gehaltenen Energie seines Wesens, in der blossen Möglichkeit aller seiner

Handlungen darstellen[1]), sind sie gleichsam abstracter, als die poetischen Gestalten; weil sie die durch strenge unverletzliche Masse bestimmten Formen in allen Dimensionen des Raums nachahmen, sind sie gleichsam theoretischer, als die Gestalten der Malerei, welche nur Ausschnitte einer Fläche sind, die den Schein der Linear- und Luftperspective wiedergibt, und welche sich vorzüglich zum Ausdruck der unmessbaren, individuellen Innerlichkeit der Erregungen und Stimmungen eignet.

Ist die Idee an sich betrachtet ein ästhetisches Objekt, so ist es auch ihr Verhältniss zur Erscheinung. Hiervon wird bei der Naturphilosophie ausführlicher gehandelt werden; hier sei nur soviel bemerkt, dass wenn Plato von jeher das denkend ergriffene und von der Sprache durch ein Wort kenntlich gemachte Allgemeine für das »Ding selbst« und das Erste, das einzelne Erfahrungsding dagegen für blosse Nachahmung jenes »was ist«, als des Urbildes, oder für das Zweite erklärt[2]), hierbei die Vorstellung des Verhältnisses des Künstlers zu seinem Werke mit im Spiel war. Das platonische Denken, abgeneigt wie es war, sich bei der Erkenntniss der Natur dieser unterzuordnen und sich von ihr selbst Belehrung über sie geben zu lassen, legt ihr vielmehr durch Uebertragung von Verhältnissen und Formen, die aus dem Gebiet menschlicher Hervorbringungen hergenommen sind, eigenmächtig Gesetze auf. So wird das Verhältniss, nach welchem, z. B. bei Verfertigung von Tischen, der Eine gedachte Zweck und das nach demselben entworfene Muster das Erste und Ursäch-

1) Vergl. Winckelmann in der Beschreibung des Torso im Belvedere.

2) Parmen. 133 D. Phädr. 250 A u. a.

liche, das vielheitliche und stoffliche Produkt aber das Zweite und Bewirkte ist, das seine Form nicht aus sich selbst, sondern von jenem Gedachten erhielt, zu einem allgemeinen und unbedingten Verhältniss, einem metaphysischen Axiom, des Inhalts, dass das gedachte Allgemeine überall das Erste, das sinnliche Einzelne überall das Zweite ist. Wie wir im Denken und Sprechen die uns von aussen begegnenden Dinge mit einer uns vorschwebenden allgemeinen an einen Namen geknüpften Vorstellung vergleichen, um nach der Uebereinstimmung mit ihr jenes Ding zu benennen, so sollen in der Natur der Dinge die Einzelnen ihr Wesen, welches wir durch jenen Namen bezeichnen, von dieser allgemeinen, als objektives Sein gedachten Gestalt zu Lehen tragen[1]). Und es scheint, als habe Plato diess Verhältniss zunächst lediglich als solches hingestellt, ohne sich zu fragen, wie es entstanden sei, — ob es nun durch eine dritte höhere Ursache geschaffen ist, oder ob das eine Glied das andre hervorgebracht hat, oder wie beide in der Wirklichkeit nebeneinander bestehen und aufeinander wirken.

Es fehlt auch nicht an Hinweisungen darauf, dass in dem Schönen der Punkt liegt, an welchem unserm Philosophen seine Ideenlehre zuerst aufgegangen ist. Darum konnte ihm die Liebe, welche der subjektive Zustand ist, der dem schönen Objekt entspricht, zum Symbol und Genius der Philosophie werden; darum hat er die Idee des Schönen gewählt, um uns an ihr, durch den Mund seiner Diotima, den Process des Aufsteigens von der Erscheinung zum Intelligiblen zu veranschaulichen. Nach der erotischen

1) Staat ι', 596 A; vergl. Euthyphr. a. a. O.

Rede im Phädrus ist es die menschliche Schönheit, welche enen göttlichen Wahnsinn hervorruft, der die Flügel der Seele löst, d. h. die Erinnerung an die ewigen Gattungen wiedererweckt; sie ist es, welche das Hindurchbrechen der Seele durch die Erscheinung, in der die überwiegende Mehrzahl der Sterblichen befangen bleibt, in eine jenseitige Welt verursacht, in welcher wir dann neben der Schönheit, dieser Beatrice des platonischen Himmels, auch die übrigen Ideen erblicken[1]).

§. 5. Der sokratische Anfang einer Forschung, welche methodisch von einer durch das Gewährenlassen äussrer und innrer Einflüsse entstandenen Meinung zu einer dem objektiven Wesen der Dinge entsprechenden Erkenntniss hinzuführen strebt, und an die Stelle der natürlich gewachsenen Vorstellungen, vermittelst einer Feuerprobe durch entgegengesetzte Instanzen, das planmässige Verstandesgebilde der Begriffsdefinition setzt: dieser Anfang ist von Plato zwar mit hoher Begeisterung ergriffen und zur Grundlage eines grossartigen Systems gemacht worden, allein wie oft, wenn ein neues Princip in aller seiner Schärfe in eine Zeit hineingeworfen worden ist, bei der Durchführung desselben das Alte unvermerkt wieder einschleicht, so versuchte auch hier die verbannte Poesie alsbald eine Reaction: das Objekt des Wissens wurde zum Gegenstand der Anschauung, der Begriff zum Ideal, die Dialektik zu einer halb verstandesmässigen, halb phantastischen Umbildung und Verherrlichung der durch die griechische Sprache gebildeten und fixirten allgemeinen Vorstellungen. Die Ideen haben deshalb etwas janusar-

1) Phädrus, zweite Rede des Sokrates, bes. 254 B. 256 E.

tiges; nach der einen Seite hin das Ergebniss der kunstmässigen Revision der allgemeinen Vorstellungen, das Endziel des kritischen und mäeutischen Verfahrens, des Zurückgehens auf die einfachsten Bestandtheile und letzten Voraussetzungen des Sprechens und Denkens, eine Welt zusammenhängender Monaden, in der der Verstand mit seinen analytischen und synthetischen Gängen ganz heimisch ist, sind sie nach der andern Seite hin das Erzeugniss des schwärmerischen Wahns, als sei das Wesen der Dinge und der verborgene Grund der Erscheinung, die als unaufhörlicher Wechsel in unsre Vorstellung fällt, statt auf dem mittelbaren Wege der Sinne und der Erfahrung, unmittelbar unter der Form der innern, psychischen Erscheinung zu ergreifen, — eine Wesenheit, welche durch Abbrechen des normalen Erkenntnissprocesses, vermittelst enthusiastischer und ascetischer Zurückziehung von den Sinnen und der Aussenwelt, durch eine »Wiedererinnerung« ergriffen werden soll. Und damit ist, wie in einem intellektuellen Sündenfall die Entfaltnng jenes vielverheissenden sokratischen Keims vorerst gelähmt — der senkrecht aufsteigende Gedankenstrahl neigt sich in parabolischer Form wieder zur Erde herab — die Idee gleicht der gottgeweihten aber unfruchtbaren Vestalin Bacons — die Causalerklärung der Dinge, diese Seele aller Wissenschaft, wird als der Erklärung durch Theilnahme an den Ideen untergeordnet abgewiesen; statt dass die Untersuchungen über den Begriff des Schönen z. B., unsrer Erkenntniss der schönen Erscheinungen dienen, werden die letztern zu blossen Leitern gemacht, auf denen wir zu einer allen Inhalt des Schönen in sich schliessenden Idee des Schönen aufsteigen sollen; der Versuch systematischer Bearbeitung der Ideenlehre selbst kann nicht gelingen, und während die

Wirkung dieser Lehre im besten Fall nur eine unbestimmte Begeisterung für die höheren geistigen Interessen ist, bietet sie den der Arbeit im Endlichen müde gewordenen Zeiten wissenschaftlichen Verfalls einen willkommnen Anlass, sich von der verwirrenden Mannichfaltigkeit der Dinge weg den schönen Bildern zuzuwenden, zu deren Erinnerung, d. h. Erzeugung, sie die Phantasie aufruft.

Wie Hegel die griechische Weltanschauung treffend als die der Mitte bezeichnete, so nimmt auch diess Philosophem eine Mittelstellung ein zwischen Dichtung und Prosa, Phantasie und Wissenschaft, alter und neuer Zeit; zwischen der Unbefangenheit, mit der der natürliche Mensch die freien Gebilde seines Innern als objektive Wirklichkeit anschaut und die unwillkürlichen, anfangs auch personificirten Reflexe seines Empfindens für die Gegenstände nimmt, und dem Misstrauen, mit dem der reflectirende Mensch sich von allem Vorgefundenen und Subjektiven freimacht und die Dinge selbst zu fragen unternimmt. Sie sind ein echtes Produkt des Volks, aus dessen Seele heraus das Wort geredet ist, Der Mensch ist das Maass aller Dinge. Was der Grieche in seinem Innern vorfindet, die Vorstellungsganzen, welche sich um den Mittelpunkt der Worte crystallisirt haben, diese nach den Ansprüchen eines durch Mathematik geschärften Verstandes bearbeitet, und ästhetisch aufgefasst, sind ihm unmittelbar die objektive Wirklichkeit, das Gesetz der Dinge, das Ewige, im Vergleich zu dem ihn die äussere Wirklichkeit wenig kümmert; und er meint diess so ernsthaft und ehrlich, dass er in ihnen die Erinnerung an die vergessenen Anschauungen eines präexistenziellen Zustandes zu erkennen glaubt. Hiergegen kann man nicht einwenden, dass Plato ausdrücklich die Lehre derer, welche die Erkenntniss der Dinge in den

Worten suchten, verwarf, dass der Unterschied der natürlichen Vorstellung und des kunstmässigen Begriffs ein Fundamentalsatz für ihn war; denn diess hinderte nicht, dass er im Allgemeinen die Zahl und die Grenzlinien der Worte denen der Dinge gleichsetzte. Hätte er sich durch Zurückgehn auf die Dinge selbst überzeugt, wie unsere rohen Bezeichnungen theils die Mannichfaltigkeit derselben und ihre feinen Unterschiede nicht erreichen, theils blosse Abstractionen und Verhältnisse ausdrücken, deren wir uns als Werkzeuge zur Erkenntniss der Dinge bedienen, so würde mit der Homonymität der Ideen und der Worte auch die Illusion einer unmittelbaren Anschauung des Wesens der Dinge in der dem Wort entsprechenden begrifflichen Vorstellung verschwunden sein.

§. 6. Dass die Ideenlehre ein treffender Ausdruck der griechischen Weltanschauung sei, ist schon oft angedeutet worden und soll hier noch besonders durch eine Parallele mit der Religion ins Licht gesetzt werden, die ebensowohl als die ursprünglichste geistige Aeusserung eines Volksgenius, wie rechtverstanden als eine Vorgeschichte der Philosophie angesehen werden kann. Wie in der griechischen Religion überall die alte Naturgrundlage durch die neuen Deutungen durchscheint, und der höhere Inhalt geistiger und sittlicher Verhältnisse, dessen Symbole, Personificationen und Schutzgeister die alten Naturgötter geworden sind, das Natursubstrat nur geformt, nicht aber eine neue religiöse Bildung veranlasst hat, so beschränkt sich in den Ideen die neue philosophische Kraft auf die blosse intellektuelle Formung der durch Sprache und Wort fixirten Substrate, dieser zufälligen Produkte der Empfindung, der Bedürfnisse, des nationalen Bildungsgangs. Und wie die griechischen Götter, vom künst-

erischen Gesichtspunkt betrachtet, der Vielheit, die sie von der Naturreligion her beibehalten haben, ihre charakteristische Wahrheit und Lebendigkeit, der begrenzten Zahl einer Reihe typischer Persönlichkeiten, gegenüber der übergrossen Mannichfaltigkeit und der allzu ausgeprägten Individualität der endlichen Wirklichkeit, ihre Idealität zu verdanken haben, so war die ästhetische Haltung der Dialektik dadurch bedingt, dass sie bei dem von der Sprache schon geformten, verhältnissmässig begrenzten Vorstellungsschatz als einem Gegebenen und nicht weiter Aufzulösenden oder Abzuleitenden stehen blieb.

Erwägen wir ferner, dass sich die genannte Lehre aus dem doppelten Gegensatz gegen die Eleaten und Heraklit entwickelt hat, zwischen denen sie gewissermassen die Mitte hält, dass weiterhin auch diese beiden Philosophien Parallelen in religiösen Systemen haben, so liegt der Gedanke nahe, dass das platonische Philosophem durch den Gegensatz, nicht bloss zu metaphysischen Theorien, sondern zu ganzen Weltanschauungen beleuchtet werden könne, welche in den der hellenischen vorausgehenden Culturstufen ihren Sitz haben, hier aber noch einmal, als ein hellenisch gedachtes und als Glieder einer hellenischen Reihe, in philosophischer Form aufgetaucht waren, damit sich durch die Reibung mit ihnen das eigenthümlich Hellenische hervorarbeite.

Die Lehre des Ephesiers vom allgemeinen Werden, diese Versenkung des Denkens in den Strom des Naturlebens und seine immerwährende »glühende« Bewegung, seinen Rhythmus von Entstehen und Vergehen, Auf- und Absteigen, Zusammensetzung und Auflösung, erinnert in dieser Beziehung an die vorderasiatischen Religionssysteme, welche sich das Göttliche in die grellsten Gegensätze der

Endlichkeit, Himmel und Erde, Schöpfung und Zerstörung, Leben und Tod, Wollust und Selbstvernichtung, Mann und Weib hineinstürzen, und diese Gegensätze nicht bloss in der Götterwelt überhaupt, aber in verschiedenen Gestalten, sondern in Einer Person und deren Schicksalen zusammentreffen lassen. Der Anstoss Plato's an dem Widerspruche jener Dialektik des Werdens und der Gegensätze [1]) ist bloss die logische Erscheinung des Widerstrebens des hellenischen Geistes, das Walten des Naturlebens als höchste Wahrheit anzuerkennen und sich beim Erkennen von dem Strom desselben gleichsam forttragen zu lassen, — desselben Geistes, der als religiöser das Göttliche zwar als Abbild des Menschenlebens, aber in idealer Vollkommenheit, in erhabener Ruhe über Schmerz und Streit, vorzustellen liebte. Auf der andern Seite hat auch die Alleinslehre, in welcher sich der Geist von seinem Hingegebensein an die Aussenwelt abwandte, um das wahre Sein auf dem innerlichen Wege der logischen Erwägung des allgemeinsten Begriffs zu ergreifen, ihr religiöses Gegenbild in den akosmistischen Religionslehren Ostasiens, die das höchste Gut darein setzen, dass vor der Erkenntniss der Alleinwahrheit des Einen Wesens, mit der Unwissenheit auch die Endlichkeit selbst, und mit ihr das Ich untergehe. Der dialektische Erweis, dass diese Lehre sich nicht einmal aussprechen könne, ohne sich selbst zu widersprechen, und durch ihre Folgerungen alles Denken aufhebe, ist nur die einzelne Kundgebung eines Bewusstseins, dem das wahre Sein im Gegensatz zu dem unendlichen Einen nur im Vielen und Begrenzten erscheint, und dem sich das Göttliche stets als ein Chor von Individuen darstellt, welche der

1) Gastmahl 187 A f.

Auflösung in eine höchste Einheit siegreich widerstanden haben. Kurz, wenn Plato gegen das absolute Sein das Nichtsein oder den Unterschied der Vielheit geltend macht, und gegen das Treiben der endlichen Gegensätze die starre Seligkeit, Ruhe und Geistigkeit des Seins. und dergestalt die Gesammtheit des endlichen Seins zwar, aber nicht in ihrer Erscheinung, sondern in ihren ewigen Urbildern zum wahren Sein macht, so hat er nur den griechischen Olymp ins Metaphysische übertragen.

Den ästhetischen Charakter der Ideen haben unter den neueren Philosophen Herbart und Schopenhauer geltend gemacht, von welchen der eine die Ethik auf Geschmacksurtheile begründete, deren Gegenstand eben die unbedingten Beifall fordernden Ideen [1]), bei ihm freilich nur subjektive Musterbilder ästhetischer Verhältnisse ohne metaphysische Bedeutung sind; während sie der andere als geradezu eins mit dem Objekt der Kunst in sein System aufgenommen hat. Sie sind ihm die beharrenden, unwandelbaren, von der zeitlichen Existenz der Einzelwesen unabhängigen Gestalten, als Resultat der Summe aller Relationen der eigentliche Charakter des Dings und dadurch der vollständige Ausdruck des sich der Anschauung als Objekt darstellenden Wesens; adäquate (anschauliche) Repräsentanten des (discursiven) Begriffs; Normalanschauungen, die nicht nur wie die mathematischen für das formale, sondern auch für das materiale der vollständigen Vorstellungen gültig sind, die als solche durchgängig bestimmt sind und doch zugleich wie die Begriffe Vieles unter sich befassen [2]).

---

1) Vergl. auch Werke XII, S. 64 f. und Trendelenburg, Herbarts praktische Philosophie und die Ethik der Alten, in den Abh. der Berl. Akad. v. 1856. S. 33 ff.

2) Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweite Aufl. I, §. 49. u.

§. 7. Wir wollen zur weiteren Bestätigung unsrer Annahme über die Entstehungsweise der Ideen noch auf die ausführliche Darstellung eingehen, welche wir von zweien derselben besitzen. Man muss sich hüten, Plato's naturphilosophischen Idealism, (der darin besteht, dass die Welt als Werk, als Leben und Leib der Vernunft dargestellt wird, mit seinem logischen zu vermengen, der darin besteht, dass dem Produkt einer Verstandesoperation, dem allgemeinen Begriff, ein besonderes, höheres Sein ertheilt wird. Bei diesem letztern nun, um den es sich hier allein handelt, ist es von Interesse, seine Gedankenreihen ausführlicher zu zergliedern, und zu verfolgen, wie der Philosoph in seiner Verherrlichung logischer Thätigkeiten und ihrer Erzeugnisse sich bemüht, sehr all-

II, S. 364. Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureich. Grunde. 2. Aufl. S. 127. — Vergl. Zeller, Philos. d. Griechen II, S. 419 f. (2. Aufl). Haym in der Ersch u. Gruberschen Encycl. Art. Philosophie (XXV. S. 47) sagt, Plato's Ideenlehre sei durchaus durchdrungen vom Geiste der Kunst, ein ins Begriffliche übertragenes Abbild des griechischen Kunstlebens, ihm selbst unbewusst sei sein System eine Erklärung und Enthüllung jenes Wesens. Gladisch (bei E. Müller, Geschichte der Theorie der Kunst II, S. 389) sagt, das ganze hellenische Kunstleben sei ein platonisches Philosophiren in sinnlicher Weise. Vergl. Susemihl, genet. Entwicklung II, S. 287: „Die Ideenlehre ist eben selbst die letzte philosophische Consequenz des Hellenenthums, denn die Ideen sind nichts andres als künstlerisch-plastische Ideale, jenes eigentlich beherrschende Element des griechischen Lebens, nur in die Form des Gedankens umgesetzt.“ Treffend sagt Trendelenburg, de Pl. Philebi consilio S. 18: Ideae quoniam formae sunt a mente artifice susceptae et fere notiones in species, quas intuearis, conversae: Graecae philosophiae proprium florem referunt; Graeci enim .... in ipsa philosophia in rerum obscuritatem abstrusa formae claritatem protulerunt, ut, hac relicta, a suo ipsorum fere ingenio desciscerent et magis humane quam graece philosopharentur.

gemeine und abstrakte Eigenschaften wirklich als höchste reale Wesenheiten vorzustellen, und dem entsprechend in dem allmählichen Fortgang des Denkens vom Einzelnen zum Allgemeinen hin, zugleich Entwicklungspunkte der Geschichte des geistigen Lebens zu erkennen; und wie ihm die Phantasie, die ja alles, was das Innere will, mit dem Schein und der Macht der Wirklichkeit hervorzaubern kann, den Forderungen der philosophischen Schlüsse entgegenkommend, in der That hinter dem logischen Produkt irgend ein höheres Wesen vorspiegelte.

Die beiden Ideen des Schönen und Guten sind übrigens höchst wahrscheinlich nur Anschauungen einer und derselben Einheit von verschiedenen Punkten aus. Beide erscheinen als Zielpunkte eines in geordneter Weise fortschreitenden, Ideen und Erscheinung umfassenden, in einer höchsten Einheit endigenden Processes; der Begriff des Schönen wird in der ästhetischen Betrachtung des Gastmahls gradezu mit dem des Guten vertauscht[1]), und der letztere wieder in dem ethisch-politischen Zusammenhang des Staats eine »überschwengliche Schönheit« genannt[2]); wie Plato ja überhaupt die Erhebung zum Sittlichguten von der Anschauung des Schönen nicht trennen wollte.

Der Ausgangspunkt des verallgemeinernden Processes, die Anschauung des einzelnen Schönen ist in der bekannten Rede der Diotima[3]) zugleich die Befangenheit des Menschen in dem Cultus der Sinnlichkeit und in der Zufälligkeit des einzelnen Begehrens. Ueber diesen Punkt soll uns die Dialektik hinausführen, indem sie nachweist,

1) Gastmahl 204 E.
2) Staat ς', 509.
3) Gastmahl 209 E–212 A.

dass es uns, da wir doch diess Einzelne nur, weil und sofern es ein Schönes ist, lieben, strenggenommen nicht um diess schöne Ding zu thun sei, sondern um die in ihm enthaltene Schönheit; dass folglich die Liebe sich selbst missverstehe, wenn sie in einem derartigen Gegenstand, der noch dazu die Schönheit nur auf höchst beschränkte Weise, als bloss zufällige Eigenschaft, in einem vorübergehenden Zeitpunkt seines Daseins besitzt, willkührlicher Weise die Befriedigung eines Triebes sucht, der nur auf die Schönheit als solche gerichtet ist. Indem also die Liebe, dieser Dialektik folgend, von den einzelnen zu »allen schönen Leibern« übergeht, tritt schon an die Stelle der auf die Gegenwart und den Besitz einer Person gerichteten Leidenschaft, das auf einen allgemeinen Typus menschlicher Schönheit gehende ästhetische Wohlgefallen, welches sich seinem Gegenstand, statt ihn im Genuss zu ergreifen, in affektloser Anschauung gegenüberlagert. Von den schönen Gestalten aber geht dann die Doppelreihe des Verallgemeinerns und Begehrens weiter zu der Schönheit der Seele, in welcher sie sich der Unsichtbarkeit, und zu den schönen Sitten und Kenntnissen, dieser »hohen See des Schönen«, in welcher sie sich der Universalität der Idee nähert, bis in dieser selbst die Allheit znr Einheit wird, und der letzte Rest eines Trägers der Eigenschaft schön im »Schönen selbst« verschwindet.

So wird also hier das Erwachen des Fragens und Forschens nach dem Allgemeinen zu einem Wendepunkte des ganzen Lebens. Die logische Aufgabe, von den schönen Dingen wegsehend, das charakteristische Eine in allem, was diesen Namen trägt, anzugeben, wird zu der Forderung, an der Betrachtung jener Dinge wie an einer Leiter emporzusteigen, um sich zu einem höchsten Sein zu erheben, von

dem jene ihren Antheil an der Schönheit nur zu Lehen empfingen. Und aus den Stufen dieses Fortgangs vom Einzelnen zum Allgemeinen werden Stufen geistiger Reife, die durch immer höhere Gegenstände unsres Interesses bezeichnet werden, und auf welchen wir einen immer höheren Lebensinhalt gewinnen. Alles diess vollendet sich in dem Versuche, das Schöne selbst oder die Eigenschaft schön, d. h. den sich gleichbleibenden Inhalt dieses Begriffs, als eine von den Dingen, deren Eigenschaft sie ist, verschiedene Wesenheit, als ein Schönes ohne einen stofflichen oder geistigen Träger irgendwelcher Art, ohne die Unterlage der Farbe, des Tons und der Gestalt, der Vorstellungen und Verhältnisse, kurz als ein Universalschönes zu denken, in welchem alles was nur bei den einzelnen Dingen ein Urtheil ästhetischen Wohlgefallens begründet, in einer Einheit beschlossen ist. Die Folge hiervon ist, dass sich die logischen Bestimmungen des allgemeinen Begriffs in die metaphysischen einer höheren Wesenheit verwandeln: aus der künstlichen Trennung der Eigenschaft von ihren Subjekten ergibt sich ein substantielles Sein für jene im Gegensatz zu dem accidentellen Sein dieser; denn da das Abstrakte den concreten Dingen, welche an ihm Theil haben, Wesen und Namen verleiht, so ist es allein dasjenige, welches den Grund seiner Existenz in sich selbst hat; aus dem Sichselbstgleichbleiben des Begriffsinhalts oder der Vorstellung, die wir mit dem Worte schön verbinden, im Gegensatz zu den Sinnendingen, welche diess Prädikat verlieren, mit seinem Gegentheil vertauschen können u. s. f., wird das metaphysische Attribut der Ewigkeit im Gegensatz zur Endlichkeit; kurz, das Abstractum schön wird zu einem über Zeit und Werden, Raum und Gestalt, Unvollkommenheit und Vielheit erhabenen und

eine durch Mittheilung unverminderte Seinsfülle in sich tragenden göttlichen Wesen[1]).

§. 9. In der berühmten Darstellung der höchsten Idee von ihrer ethischen Seite[2]) wiederholt sich das dargelegte Verhältniss in noch auffallenderer Weise, indem hier die Consequenzen der platonischen Ansicht von den allgemeinen Begriffen zu dem Versuch führen, die Idee des Guten mit der concreten Persönlichkeit Gottes als des Urhebers alles Seienden gleichzusetzen.

Die Idee des Guten wurzelt in den ersten und einfachsten Grundgedanken, die Plato von Socrates empfing. Nach seiner Anthropologie ist das Streben des Menschen nach Glückseligkeit oder nach dem Guten der Grundtrieb seiner Natur, die tiefste einheitliche Bezeichnung seines Wesens, die daher auch der Symbolisirung der menschlichen Natur im Eros zu Grunde liegt[3]). Aber dieser Trieb kann irre gehen, und er wird es, wenn er nicht von der richtigen Erkenntniss geleitet wird; die Erfahrung zeigt, dass der natürliche Mensch die Befriedigung desselben in den Scheingütern der sinnlichen Lust und in den Erfolgen des Egoismus sucht. Daher ist die Aufgabe der Philosophie, den Menschen zu zeigen, was das wahre Gut sei, von dessen Besitz die Erreichung ihrer Glückseligkeit abhängt. Da nun die einzelnen gewöhnlich so genannten Güter dem Unverständigen zu ebensovielen Uebeln werden können, so liegt es nahe, an die Wissenschaft zu denken, welche den rechten Gebrauch dieser Güter lehrt, durch den sie erst zu unserm Besten dienen können[4]). Oder, da es eine bestimmte

1) Vgl. Herbart, Einleitung in d. Phil. §. 84 (Werke I, S. 130).
2) Staat ς', 504 E – 509 D.
3) Gastmahl 204 E ff.
4) Euthyd. 278 E ff., bes. 281 E.

Ordnung der Güter und der Seele ist, auf welcher die Möglichkeit eines vollkommenen und befriedigenden Zustands beruht, so scheint das Gute die Form oder das Maass einer solchen Ordnung zu sein[1]). Allein da beide, die Wissenschaft und das Maass, doch nicht das Gute selbst sind, da ihnen vielmehr das Prädicat gut, als etwas von ihnen selbst unterschiedenes, nur zukommt, so nöthigt uns die Dialektik, dasselbe als einen noch allgemeineren Begriff, als eine beide umfassende Klasse, in der Rangordnung der Ideen über beide hinauszurücken.

Wie das platonische Denken überhaupt die wahrhaft philosophische Erklärung einer Sache nur in der idealen Ursache, die wahre Ursache der numerischen Grösse eines Dings z. B. in der Theilnahme an der Idee der betreffenden Zahl fand[2]), so führt es hier auch das Attribut des Guten, Förderlichen, Nützlichen, Werthvollen, allgemeiner, die Eigenschaft des des Fürunsseins, auf eine Idee als ihren Grund zurück, löst diese von den Dingen, welche Werth für uns haben, ab und verselbständigt sie zu einer intelligiblen Monas, von der die Dinge ihren Antheil am Guten erst zu entlehnen haben. Vermöge dieser Dialektik verwandelt sich der triviale Satz, dass Jedermann nach dem, wirklich oder vermeintlich Guten strebt, d. h. sein Bestes sucht und das Gegentheil vermeidet, dass bei allen Bemühungen des Menschen um den Schein und das Nichtige, doch allezeit die Absicht sich selbst zu erhalten, zu fördern, glücklich zu machen, etwas ernstlich gemeintes und wahres ist, in die Behauptung, dass unser Streben im Grunde nicht auf die (einzelnen) wirklich oder vermeintlich guten Dinge, auf

1) Phileb. 64 C ff.
2) Phädo 100 B ff.

dasjenige, was am Prädicat des Guten, wenn auch unzertrennlich, wie die Wissenschaft und die Tugend, bloss Theil hat, gerichtet sei, sondern auf ein geheimnissvolles »Gutes als solches«. Die Eigenschaft gut als Substanz gedacht ist also dasjenige, worauf alles Streben, weises und thörichtes, sittliches und unsittliches, eigentlich abzielt: das, »was jede Seele anstrebt und um desswillen sie Alles thut, ahnend es gebe so etwas, aber doch schwankend und ohne recht treffen zu können, was es wohl sei, und zu einer festen Ueberzeugung gelangen zu können«. Da der Glückseligkeitstrieb noch jenseits des Wissenstriebs liegt, — denn Lernen ist nur eine einzelne Form seiner Befriedigung — oder, da wir doch auch Erkenntniss und Wahrheit nur begehren, weil sie Werth für uns haben, so muss das Gute auch das Sein und Erkennen an Würde noch überragen. Kurz, ist alle und jede Beziehung, in die wir zu irgend etwas treten, um es uns, sei es theoretisch, sei es praktisch, anzueignen, nichts als eine Folge des wirklichen oder vermeintlichen Antheils solcher Dinge am Guten, oder ihrer Beziehung auf jenen Grundtrieb des Menschen, so folgt, dass das Gute das höchste, letzte, ja strenggenommen, das einzige Object ist, welches in unsern Bereich fallen kann, das höchste Sein, die grösste Einsicht.

Ist aber das Gute als die höchste Allgemeinheit, an der auch die Begriffe des Seins und Erkennens noch Theil haben, als der letzte voraussetzungslose Punkt, bei dem die aufsteigende Dialektik endigt und aus dem die absteigende sämmtliche Ideen durch Eintheilung ableitet, ist es als solches die höchste Einheit, welche allen Inhalt der Ideenwelt und der Erscheinung, mit der Beziehung des Seins für den Menschen, in sich schliesst, so war hiermit ein Punkt erreicht, wo sich die Frage nach dem Verhältniss der Ideen

zur Gottheit darbieten konnte. Angeregt war dieselbe schon im Sophisten, der darauf aufmerksam machte, dass, wenn wir die Ideen als durchaus bewegungslos setzten, dem wahren Sein Leben, Seele und Vernunft fehlen würde. Der dort aufgestellten Forderung — die noch keine Leistung war — diese Bestimmungen in dem Seienden mitzudenken, ist Plato später theilweise dadurch ausgewichen, dass er die göttliche Seele der Welt nicht dem ewigen Sein, sondern dem gewordenen oder der Natur, nicht der Sphäre des Wissens, sondern der Meinung zuwies. Allein damit war das Problem nur hinausgeschoben. Denn sollte auch die Idee Gottes, dieser Ursache alles Gewordenen, dieses Höchsten unter dem Seienden, aus der reinen Philosophie, aus der Welt des Intelligiblen ausgeschlossen werden? Sie sollte vielmehr selbst die Ideen an Sein und Würde noch überragen. Wollte aber der religiöse Philosoph das letzte Ergebniss seiner metaphysischen Forschungen über das Sein mit dem höchsten Gegenstand seines Glaubens in Verbindung und Einklang setzen, so konnte er doch, um den ersteren treu zu bleiben, den letzteren nur als Idee denken, sei es nun als die Gesammtheit der Ideen, oder als die Verbindung einer bestimmten Anzahl von Ideen, oder als die höchste Einheit der Ideen. War die letztere in der Idee des Guten gefunden, so war für ihn die Forderung gegeben, diese Spitze der Ideenwelt, d. h. das einfache, allgemeine Abstractum des Guten, mit einem lebendigen, vernünftigen, weltbildenden Geiste als Eins zu denken. Dieser Versuch liegt uns vor in dem vielbewunderten Abschnitt von der Sonne der geistigen Welt u. s. f., in dem wir nur eine Reihe von Formeln erblicken können, die ebenso deutlich jene Versuche verrathen, wie sie die Unmöglichkeit ihrer Vollziehung beweisen; und der Streit der Forscher über die

Identität oder Verschiedenheit der Idee des Guten und der Gottheit hat seinen Grund eben in der Heterogeneität dessen, was die Idee ursprünglich und ihrer Natur nach ist, auf der einen, und dem, wozu sie Plato in den ihr nachträglich ertheilten Attributen zu erheben strebt, auf der anderen Seite. Dass der Kern dieser Formeln in der dialektischen Behandlung des Eigenschaftsbegriffs liegt, ist ebenso unverkennbar, wie es gewiss ist, dass die Wahl der Ausdrücke, der erhabene Stil, eine Gottheit im Auge hatte, zu der alles Sein, die Ideen nicht ausgeschlossen, im Verhältniss der Wirkung zur Ursache steht. Denn theils wird dieser Idee, welche die alles Sichtbare belebende Sonne als ihren Sprössling und ihr Ebenbild hervorgebracht haben soll, dieselbe Causalität in Bezug auf die Erscheinung, wie später dem Demiurgen zugeschrieben, der nach Plato grade durch seine Güte Urheber der Welt wird; theils soll das Verhältniss des Guten zur intelligiblen Welt oder den Ideen und zur Vernunft, dem Verhältniss der Sonne zur Erscheinung, in welcher diese dem Gesichte das Sehen, und dem Gesehenen die Wahrnehmbarkeit nicht bloss, sondern auch das Werden und Wachsen ertheilt, ganz analog sein: das Gute ist die Ursache [1]) des Vermögens der Erkenntniss für den Geist und der Wahrheit für das Erkennbare, dem Sein und Wesen nur durch es zukommt [2]) — Ausdrücke, in welchen für den mit der Redeweise der Dialektik Vertrauten deutlich das Streben sichtbar ist, den Grund der Existenz der Ideen in das Gute zu verlegen, nur dass die vorsichtig gewählten Ausdrücke dem ursächlichen Verhältniss zu einem

1) Staat ς', 508 E.
2) *παρεῖναι* a. a. O. 509 B.

ewigen Sein angepasst, und von dem die Begründung des Gewordenen bezeichnenden bestimmt unterschieden sind. Aber die glänzende und begeisterte Rhetorik kann uns nicht verbergen, dass es dieser Idee nur nicht an Allem fehlt, um mit der platonischen Vorstellung der Gottheit gleichgesetzt zu werden: nie kann das Umschlossensein aller ewigen Ideen von einer höchsten, an der sie sämmtlich theilhaben, in die Urheberschaft jener in Bezug auf diese verwandelt werden, und nie kann der bewegungslosen Idee eine die Bewegung einschliessende hervorbringende Thätigkeit zugeschrieben werden; ganz abgesehen von der Unmöglichkeit, irgend welche andre Ideen aus dieser allgemeinen Eigenschaft abzuleiten, ohne sie erst in sie hineinzulegen.

Anhang zum ersten Theil.

Die Mythen.

§. 1. Die platonischen Schriften enthalten nicht bloss gesprächsweise Untersuchungen und Beweisführungen, sondern auch zusammenhängende Vorträge, welche zwar als scherzhafte Unterbrechungen eines ernsthaften wissenschaftlichen Zusammenhangs[1]), bei welchen man nicht behauptet, dass sich Alles wirklich so verhalte, wie es erzählt wird[2]), oder

1) Phädr. 265 C. Staatsm. 268 D.
2) Phädo 114 D.

als bloss wahrscheinliche, der veränderlichen Erscheinung angemessene Erzählungen[1]), mit Bewusstsein und streng von der Philosophie geschieden werden; dennoch aber eine nicht geringere Sorgfalt der Behandlung erfahren und nicht am wenigsten zu dem grossen Einfluss des Platonism beigetragen haben. Denn in ihnen erhielt Plato's poetische Begabung den freisten Spielraum; in ihnen hat er die vom Sokratism ursprünglich ausgeschlossenen theologischen und naturphilosophischen Elemente, mit denen er in Berührung getreten war, in sein Gedankengebäude verarbeitet. Fassen wir daher das formelle Verhältniss der Mythen zur Philosophie ins Auge, so ergibt sich ein doppelter Gesichtspunkt: sofern in ihnen der Antheil des Platonism an den genannten Elementen, welche in den vorsokratischen Systemen eine so bedeutende Rolle spielten, ja zum Theil die Philosophie ausschliesslich ausmachten, von jeder Vermischung mit den soliden Forschungen und Ergebnissen der Philosophie ferngehalten und in gewisse Grenzen eingeschlossen wird, erscheinen die Mythen als Ausdruck von dem Bewusstsein der specifischen Verschiedenheit und Superiorität der neuen Philosophie, der Sicherheit ihres Verfahrens und ihrer Ergebnisse vor der alten, als eine Herabsetzung alles dessen, was bisher als Philosophie gegolten hatte, vom Rang der Philosophie. Fassen wir dagegen ihre thatsächliche Bedeutung im Zusammenhang des Systems ins Auge, so stellt sich die Sache so, dass es zur Natur dieses Systems gehört, der strengen wissenschaftlichen Untersuchung ein ergänzendes Element, ein Nebengebiet der Philosophie zur Seite zu stellen; gleichsam eine Philosophie zweiten Rangs, die aber, allmählich an wissenschaftlichem Gehalt und Be-

1) Tim. 27 D ff.

deutung für das Ganze wachsend, zuletzt sogar dem Gebäude seinen Abschluss gibt. Allein diese Freiheit, welche sich Plato genommen, hat ihm oft den strengsten Tadel zugezogen. Man hat ihm vorgeworfen, dass er in den wichtigsten Problemen blosse Dichtungen an die Stelle wissenschaftlicher Lösungen gesetzt habe, dass er durch phantastische Vorstellungen von den Handlungen und Schicksalen der Seele vor ihrem Eintritt ins irdische Dasein den ewigen Zusammenhang des Erkennens mit dem Sein und die Verbindung von Freiheit und Causalzusammenhang im menschlichen Leben (die eine eine ethische Forderung, die andere eine pädagogisch-politische Voraussetzung) habe erklären wollen[1]), dass er nur durch das mythische Schauspiel einer Weltbildung das Verhältniss des werdenden Seins zum ewigen, nur durch geistreiche Bilder die Natur der Seele begreiflich zu machen vermocht habe[2]). Die Versuche aber, diese Vorwürfe dadurch zu beseitigen, dass man hinter solchen Erzählungen einen philosophischen Kern nachwies, konnten bei den meisten nicht gelingen, weil sie künstliche Einkleidungen reiner Gedanken oder Allegorien ebensowenig, als geglaubte übernatürliche Thatsachen oder Dogmen sein wollen, sondern eine angemessene Darstellung des dem Wissen unangemessenen Seins, welche zwischen den beiden Endpunkten der Allegorie und des Dogma — wiewohl zuweilen nahe an sie herantretend[3]) — in der Mitte liegt. Auch entziehen sich die Mythen einer philosophischen Construction schon deshalb, weil sie Plato grösstentheils nicht erfunden, sondern nur

---

1) Staat ι′, 617 D ff.

2) Vgl. K. F. Hermann in den Heidelb. Jahrb. 1832, S. 1082. Zeller a. a. O. 361 ff.

3) Vgl. z. B. die Aeusserung Gorg. 523 A mit der freien Allegorie von der Geburt des Eros im Gastmahl 203 B ff.

umgebildet hat. Wie er nämlich sokratische Gespräche und eleatische Dialektik platonisirt hat, so wusste er auch mythologische Ueberlieferungen, mythische, durch Orphiker und Pythagoreer unter den Griechen eingeführte Theologumene, durch tausend Züge, in welchen er das Gegebene auf seine Art zu corrigiren liebte, zu seinen eignen Gebilden zu machen, ohne doch die Spuren des fremden Bodens, auf dem sie entstanden waren, zu verwischen. Ein Nachweis des Zusammenhangs der Mythen mit der übrigen Denkweise Plato's wird daher nur einen Berührungs- und Anziehungspunkt, keinen s. z. s. schaffenden Punkt — den Ausgangspunkt einer Deduction — angeben können.

§. 2. Ein Blick auf den Inhalt der Mythen führt uns zunächst auf die Vermuthung, dass der Grund ihrer strengen Scheidung von der Philosophie einfach darin liege, dass die hier verhandelten Dinge der Erfahrung unzugänglich sind, und dass, wenn auch das Vorhandensein eines solchen Gebietes im Allgemeinen nach Plato's Meinung einen Beweis zulässt, doch seine Beschaffenheit im Einzelnen sich der Sicherheit der Forschung im gesprächsweisen Verfahren, in welcher er grade das Neue und Epochemachende der socratischen Philosophie fand, entzieht. Wenn wir also Plato ethische, erkenntnisstheoretische, psychologische und naturphilosophische Probleme in mythischer Form behandeln sehen, so führt uns diess auf die Frage, was ihm bei der Verfolgung jener Probleme auf die nur der ahnenden Dichtung offenstehenden Gebiete, auf die transcendenten Zustände und Schicksale der Seele hinführte. Die Antwort auf diese Frage liegt in dem bekannten Axiom, dass Gleiches von Gleichem erkannt werde. Der trennenden Kluft, welche Plato zwischen dem intelligiblen Object und dem Object der Sinne und der Meinung befestigt hatte, musste hiernach

eine analoge Kluft im Subject des Erkennens oder der Seele entsprechen. Wie in der Ideenlehre die vollendete Verwirklichung einer Erscheinung als ein Ewiges fixirt und ins Jenseits verlegt, die erfahrungsmässige Geschichte aber, in der sie vor unsern Augen wird, zu einer blossen Nachbildung jenes Wesens herabgesetzt wird, gradeso wird hier in der Seele die menschliche Natur auf ihrer durch eine sehr verwickelte Causalreihe bedingten höchsten Entwicklungsstufe als geistige und denkende, zu einem Ewigseienden, von den sinnlich-materiellen Bestandtheilen ursprünglich völlig Geschiedenen gemacht. Wie Plato dort das Unveränderliche und Gattungsmässige nicht festzuhalten vermochte ohne seine Trennung von der Erscheinung, so hier die Unabhängigkeit und Würde des Denkens und seinen Zusammenhang mit dem Wesen der Dinge nicht ohne die Unterscheidung eines jenseits unsrer zeiträumlichen Welt geführten intellectuellen Lebens von dem erfahrungsmässigen Werden des Bewusstseins in einem halbsinnlichen, mit einer materiellen Aussenwelt verkehrenden Wesen, »Es ist gleich nothwendig, dass solche Dinge wie die Ideen sind, und dass unsre Seele vor der Geburt existirte«[1]). Die Thatsache, dass der geistige Mensch die sinnlichen Empfindungen, Affekte und Begehrungen, welche der sinnliche unmittelbar auf sein Selbst bezieht, als blossen Stoff von sich absondert und allein im vernünftigen Denken, als einer von den Eingriffen der Aussenwelt freien Selbstthätigkeit, und in der Selbstbestimmung durch die von der Vernunft gesetzten Beweggründe, das Bewusstsein seines Selbst, sein wahres Ich findet, diese Thatsache, phantastisch vorgestellt, die höheren Geistesfunktionen zu einem besondern concreten Wesen gemacht:

1) Phädo 77 A.

diess ergibt die platonische Psyche. Ihre Geschichte auf Erden ist strenggenommen nur eine scheinbare, sie ist kein wirkliches Werden, Wachsen und Lernen, sondern nur das allmähliche Wiederaufleben dessen, was vordem da war. Es war der eristische Einwurf gegen die Möglichkeit, das zu suchen, was man nicht kennt, welchen Plato durch die »bei Priestern und Priesterinnen, die sich bemüht, über das, womit sie sich beschäftigten, Rechenschaft zu geben, bei Pindar und andern göttlichen Dichtern gefundene Sage« entkräften zu können glaubt, dass die Seele unsterblich sei und in ihren wiederholten Geburten alles, was hier und in der Unterwelt ist, erblickt haben müsse. Denn, wenn die Seele einst Alles gegenwärtig gehabt habe, so brauchten wir bei der durchgehenden Verwandtschaft der Natur nur an Eins erinnert zu werden, um das Uebrige von selbst wiederaufzufinden, denn alles Lernen sei bloss Erinnerung[1]). Das Wissen entsteht also bloss scheinbar aus der Wechselwirkung von Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit, von aufnehmendem Lernen und eigner Verarbeitung; dieser scheinbare Werdeprozess ist in Wahrheit nur die allmähliche Herauslösung eines wohlerhaltenen Ganzen aus seiner Verschüttung. Die Seele war durch die brutale Gewalt des Körpers nur von Aussen gehemmt, zusammengeschnürt, gestört worden: sie kehrt beim Zurücktreten dieser anfänglich in Folge des Wachsthums und der Ernährung übermächtigen Einflüsse und unter der Einwirkung einer richtigen Erziehung wieder zu ihren ursprünglichen eigenthümlichen Bewegungen zuzück, wie ein elastischer Körper nach Entfernung eines Drucks wieder in seine ursprüngliche Form zurückschnellt.

1) Meno 81 A ff.

§. 3. Von dieser Anschauung aus mussten sich aber in dem phantasievollen Geiste unsres Philosophen Versuche entwickeln, an der Hand der Ueberlieferung, theils rückwärts den Zustand der Seele in ihrer dem erfahrungsmässig bekannten Dasein vorhergehenden körperlosen Reinheit bestimmter vorzustellen, eine Zeit und einen Ort zu denken, wo sie in Gemeinschaft mit den Göttern jene Schauungen genoss, welche hier nur in dunklen Erinnerungen, wie verschlagene Fremdlinge, auftauchen, und über den Vorgang zu speculiren, welchem der Uebergang aus jenem Leben in dieses folgte; theils vorwärts die Nachwirkungen ihres Erdenlebens im Jenseits zu verfolgen und die Wahrheit, dass in der Ungerechtigkeit die menschliche Natur, wie in einer Krankheit, verderbt und verkehrt ist', anschaulich zu vergegenwärtigen. Die Bedeutung des Mythus im Gorgias[1]) für den Zweck dieses Gesprächs liegt darin, dass er den Grundgedanken der platonischen Ethik, dass die sittliche Ordnung das Naturgesetz der Seele und das Böse das Widernatürliche sei, nach Vollendung des Beweises, nun auch für die Phantasie darstellt. Zu dem Ende wird unser wahres Selbst oder die Seele in einem Zustande gezeigt, wo ihr die äusseren täuschenden Hüllen des schönen Leibes und der Gesundheit, des Geschlechts und des Reichthums abgestreift sind, und Nichts übriggelassen ist, als ihr eigner Reichthum oder ihre Armuth, wo Tugend und Ungerechtigkeit, Weisheit und Unwissenheit als ihre Wohlverhältnisse und Missverhältnisse an den Tag treten, und ihr als ihr eignes Elend und als ihre Glückseligkeit sichtbar werden. Dort an dem Ort der Unsichtbarkeit (Hades—Aeides) zeigt die Seele dem Auge des Richters die Hässlichkeit, welche

1) Gorg. 523 A ff.

Gewaltthätigkeit und Weichlichkeit, Uebermuth und Unmässigkeit, die Schwielen, welche Meineid und Ungerechtigkeit, die Verrenkungen, welche Lüge und Hochmuth, die Krümmen, welche das Aufwachsen ohne Wahrheit zur Folge hat; das sittliche Gesetz, dessen Geltung sich hier dem Auge der Welt verbirgt, weil die Dinge unbekümmert um dasselbe ihren Lauf zu gehen scheinen, und das sich hier durch Vermittlung mühsamer Beweise Eingang in die Ueberzeugung verschaffen muss, tritt dort gleichsam in die Erscheinung, denn es ist der Zweck, dem jene überirdischen und unterirdischen Welten, in welche die Seele übergeht, dienen: das Gericht und der Hades sind gleichsam die Enthüllung der Wahrheit der platonischen Psychologie und Ethik.

§. 4. Indem aber ein Leben der Seele in einem ursprünglichen und vollkommenen, ausserhalb unsrer erfahrungsmässigen Wirklichkeit liegenden Zustand, eine Geschichte derselben in einer andern Welt vorgestellt werden sollte, deren Beschaffenheit und Verhältnisse uns ganz transcendent sind, so bildete sich, da die nähere Ausbildung dieser Vorstellungen ganz der an mythische Traditionen sich anrankenden Phantasie überlassen blieb, ein eigenthümliches Mittelgebiet von Anschauungen, die weder der geistigen noch der materiellen Sphäre angehören. Vorgänge werden uns erzählt, bei welchen die Formen unsrer zeiträumlichen Welt aufgehoben sein müssen und doch jeden Augenblick wiederkehren; Symbole werden geschaffen, die doch nicht Symbole, sondern die allein mögliche Ausdrucksweise ursprünglich bildlich gedachter Dinge sind; wir befinden uns ebensoweit entfernt von dem Gebiet der Sinneswahrnehmungen, wie von den durch besonnenes Verfahren gewonnenen geistigen, d. h. metaphysischen und physischen, ethischen und religiösen

Wahrheiten. Wir haben es zu thun mit einer schattenhaften Verklärung der Phänomene und einer phantastischen Verleiblichung der Gedanken, wie sie sich in dem Dunkel der verschlossenen, in sich versenkten Seele entwickelt, um den Geist mit der Vorspiegelung einer höheren, auf unmittelbarem Wege, ohne den »Trug der Augen und Ohren« gefundenen Wahrheit, mit dem Schein der Wirklichkeit von Phantomen zu äffen. Wir sollen uns erheben an den überhimmlischen Ort, — einen Raum jenseits des Raums —[1]) wo die reinen, unsichtbaren, im Denken ergriffenen Wesenheiten — angeschaut, zu idealen Gestalten, zum lichten, oberen Sein verdichtet werden; wo sich die Erde, dieser Schauplatz der Unvollkommenheit und des Wechsels zu einer Oberwelt mit den brennenden Farben, der phantomartigen Luftigkeit und den unbeweglichen Formen der Bilder einer ekstatischen Phantasie verflüchtigt[2]); wo die ethischen Gegensätze des Guten und Bösen, d. h. des geordneten und ungeordneten Seelenlebens, oder der inneren Unabhängigkeit und Reinheit der vernünftigen und gerechten Seele gegenüber der Sclaverei und Rohheit der unwissenden und begehrlichen, zu einer Geschichte von den Schicksalen eines Ober- und Unterwelt, Menschen- und Thierleiber durchziehenden Wesens verkörpert werden.

§. 5. Wenn nun auch nach dem Obigen für eine Seele, welche ein von dem Körper und der irdischen Aussenwelt, der sie nichts verdankt, innerlich losgelöstes Wesen ist, eine natürliche Leichtigkeit vorhanden war, in den Regionen der Präexistenz und Postexistenz, durch Bekleidungen und Entkleidungen hin und herzuschweifen, so musste doch auch das

1) Phädr. 247 C.
2) Phaedo 109 B ff.

Bestreben entstehen, für diese Dichtungen eine feste Grundlage zu schaffen, gleichsam eine Brücke zu schlagen vom Gebiete des sicheren Wissens in das des Mythus, indem man die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer ewigen Lebensdauer der Seele mit allen aufzubietenden philosophischen Mitteln darthat. Sodass dann der Verstand der mythischen Phantasie mit gutem Gewissen die Erlaubniss geben könnte, die Seele auf ihren Irrfahrten jenseits des Leibes zu begleiten, wenn er auch die Verantwortung für alles Einzelne von sich ablehnt[1]). An demselben Punkte aber, wo dieser Versuch gemacht wird, begegnen wir Aeusserungen, welche uns einen Einblick in die bei dem Ausspinnen der Mythen zu Grunde liegenden Stimmungen gewähren. Ist nämlich die Seele in ihrer ursprünglichen Reinheit ein bloss intellektuelles Wesen, und sind alle andern Funktionen derselben mit den ihnen entsprechenden Theilen erst in Folge eines Sinkens derselben hinzugekommen, so wird das praktische Ziel nur die Rückkehr in jenen Zustand sein können. Wie die Seele einst von der Höhe, wo sie der Anschauung der reinen Wesenheiten theilhaftig war und über der Materie herrschend waltete, herabsank, die Materie, der sie durch ihre Schwäche innerlich verwandt geworden war, wie magnetisch an sich zog, um dann von ihr gefesselt, beschwert, durchdrungen zu werden[2]), so strebt sie jetzt, von der Philosophie zum Bewusstsein ihres Zustands gebracht, »sich wieder aus dem Leibe herauszuziehen« und zu ihrem abgesonderten Zustand zurückzukehren. Es waren die Grenzen, welche die intellektuelle Thätigkeit auf einen sehr kleinen Raum innerhalb des menschlichen Daseins ein-

1) A. a. O. 114 D.
2) Phädr. 248 C ff.

schliessen, — welche sie geschichtlich auf einen bestimmten Höhepunkt der Bildung, der Befreiung vom Drang der nothwendigen Bedürfnisse und von hemmenden Vorurtheilen u. s. f.; hier wieder auf den kleinen Kreis ihrer Jünger, auf den Höhepunkt der Lebenskraft, auf die wenigen Stunden, welche der Geist der Ernährung, dem Schlaf, den Leidenschaften, Krankheiten und Sorgen abringt, endlich auf die Augenblicke, in welchen er sich — besonders wo er, wie hier, die ersten Versuche macht, ein intelligibles Object zu ergreifen — auf der reinen Höhe des Denkens zu erhalten vermag, — alle diese unvermeidlichen und natürlichen Schranken waren es, welche dem Enthusiasmus, der in den neueröffneten Bahnen des reinen Denkens seine eigenste Selbstthätigkeit gefunden hatte, und in dieser Sphäre gern ununterbrochen verweilt hätte, als ein schweres Verhängniss erschienen und den Wunsch nach einer Aufhebung aller dieser Hemmnisse erweckten. Und so führte die philosophische Begeisterung zu einer an die indischen Systeme grenzenden Ansicht vom menschlichen Leben; die allmählich vervollkommnete Fähigkeit eines sich selbst bewegenden Denkens erscheint als eine »Sammlung und Zusammenziehung der Seele aus dem Körper«; die dialektische Untersuchung wird zu einem Pfade, der uns nach Oben trägt; das Leben des platonischen Weisen ist ein fortwährendes Sterbenwollen, eine Sehnsucht nach Befreiung von den Wanderungen durch die Reihe der Wiedergeburten, nach Erlösung aus dem Gefängniss, welches als Strafe für eine frühere intellectuelle Schuld oder Schwäche über ihn verhängt worden ist; der Tod ist die Heilung von der Krankheit des Lebens[1]).

1) Phädo 64 B ff. 118 A.

§. 6. Damit war nach dieser Richtung hin der äusserste Punkt erreicht. Aber in den Mythen lag auch ein Keim von Erkenntniss des Wirklichen enthalten, Elemente, welche die Theorie selbst beanspruchen musste; es lag in der Natur der Sache, dass sich bei einem Denker, der auf die wissenschaftliche Form so hohen Werth legte, aus den Versuchen, von der Seele in ihrem reinen Zustand zu erzählen, die Versuche, ihr Wesen und die Verhältnisse ihrer Theile zu begreifen, entwickelten — wie denn bereits in die Dichtung des Phaedrus eine allegorisch ausgeführte Psychologie eingeschoben worden war —; die Seelenlehre aber führte wiederum nach dem Grundsatz, dass wir das Einzelne nicht erkennen ohne das Ganze, auf die Lehre vom Kosmos. Während es in dem genannten Gespräche noch die zwölf Götter des Volksglaubens sind, welche sich von Zeit zu Zeit auf die Rückseite des Himmels emporheben, um sich durch den Umschwung des Ganzen zur Anschauung des wahren Seins umherbewegen zu lassen, so tritt in dem kosmologischen Mythus des Staatsmanns[1]) zuerst die Naturlehre mit der Politik in Verbindung. Dieser Mythus soll dem gegenwärtigen Staats- und Culturleben mit seinem Mechanism der Theilung der Geschäfte, seiner Anspannung der mit der Wirklichkeit ringenden, sich selbst helfenden Kräfte, seiner Entwicklung des prometheischen Elements im Menschen, und zu gleicher Zeit der Zerrüttung der sittlichen und staatlichen Ordnung in der Gegenwart mit ihren fratzenhaften Nachahmungen des wahren Staatsmanns, nach dem Grundsatz, dass wir stets das Ganze nachbilden, einen kosmischen Hintergrund in dem fortwährenden Wechsel zweier Weltperioden geben, in deren einer Gott als Hirte

1) Staatsm. 268 D ff.

für die Menschen sorgt, während er in der andern vom Steuer der Welt zurücktritt und sie mitsammt den Menschen ihrer eignen Bewegung und ihrem allmählichen Verfall überlässt: ein erster unvollkommner Ansatz zu der grossartigen Symmetrie des Makrokosmos und Mikrokosmos, der wir im folgenden Theile begegnen werden. Am Schluss der Bücher vom Staate [1]) wird an die Schicksale der Seele und an die Wahl der Lebensweisen schon die allegorische Darstellung eines astronomischen Systems geknüpft, welche als ein Uebergang angesehen werden kann zu der unter dem Einfluss der pythagoreischen Philosophie stattfindenden Verwandlung des Mythus in ein sorgfältig ausgeführtes, wenn auch keineswegs auf gleichen Rang mit der Dialektik tretendes und absichtlich und künstlich in mythischer Form dargestelltes System der Physik.

§. 7. Indess haben wir das Gebiet philosophischer Stimmungen und Dichtungen, welches sich uns in den Mythen eröffnet hat, noch nicht ganz erschöpft. Wir haben in dem Zerfall der Philosophie mit dem Leben und der Sehnsucht nach Entleiblichung erst die eine Seite desselben kennen gelernt, noch eine zweite liegt uns vor in den vielbewunderten Liebesreden Plato's. So verschieden aber die Sprache des Philosophen hier und dort klingt [2]), so stammt sie doch in beiden Fällen aus einer Quelle. Dieselbe Annahme einer jenseitigen Wahrheit der Dinge, welche unsre Wünsche und Vorstellungen in die dunklen Regionen andrer Welten hineinlockte, fordert auch zur Ahnung eines Höheren inmitten der Wirklichkeit, zur idealen Umgestaltung und denkenden Verklärung derselben auf; in ihr liegt der Grund

1) Staat a. a. O.
2) Vgl. Schwegler, Gesch. d. griech. Philos S. 146.

jenes enthusiastischen Elements, in welchem wir das characteristische Merkmal der Ideenlehre fanden[1]). Denn da die Ideen ebenso in Wahrheit die freieste Schöpfung des Geistes sind, wie sie nach der Meinung ihres Urhebers das über alle Wirklichkeit hinausliegende Wesen der Dinge sein sollen, so wird sich ihnen der Geist zwar nur in seiner höchsten Erhebung zu nähern glauben, aber doch wird ihm in denselben nichts Fremdes, sondern, um mit Hegel zu reden, »Fleisch von seinem Fleisch« entgegentreten. Nirgends hat sich darum die ästhetische Tendenz der platonischen Philosophie so frei entfalten können, und nirgends zeigt sie sich in so auffallender Weise, wie in diesen erotischen Gesprächen und vornehmlich im Gastmahl. Denn die Liebe, welche hier als der Mittelpunkt alles höhern geistigen, d. h. ethischen und intellektuellen Lebens erscheint, ist ja nichts andres, als die Wirkung, welche das Schöne in der Seele hervorbringt, und die Quelle, aus welcher es, sofern es ėin menschliches Werk ist, entspringt. Das Schöne aber ist es, welches in seiner unvollkommensten Erscheinung, als jugendliche Körperschönheit, die Flügel der Seele löst und den Trieb nach Erkenntniss und die schlummernde Erinnerung an die frühere Anschauung des wahren Seins weckt, welches dann als ein höchstes göttliches Sein oder als Idee das letzte Ziel alles unsres Strebens ist, und welches endlich in der Form von wahren Kunstwerken, als dem höchsten abbildlichen Schönen, wieder aus der Anschauung der Idee hervorgeht[2]). Wo das Schöne dergestalt Anfang, Mitte und Ende, Eins und Alles ist, da muss sich vor allem seine Macht zeigen, das Entgegensetzte und Ge-

---

1) S. §. 1 des 1. Abschn.

2) Phädr. 251 B ff. Gastmahl 210 E. 212 A.

trennte zu verbinden. Wie das Schöne nach dem Phädrus diejenige Idee ist, welche im Unterschied von allen andern »allein glänzend zu schauen ist«, so leuchtet uns im Gebiet der Erscheinung allein aus dem schönen Objecte der sinnliche Abglanz des Ideellen, zugänglich dem hellsten unsrer Sinne, entgegen, so ist die Begeisterung für das Schöne der einzige Affekt, welcher mit dem reinen Denken verwandt und gleichsam versetzt ist, weil er in seiner Ueberschwenglichkeit durch die sinnliche Gestalt unmittelbar die höchste Idee durchscheinen sieht[1]). So erscheint denn auch die Philosophie selbst im Zusammenhang dieser Darstellungen nicht in ihrer nur dem Denken zugänglichen Abstractheit und Innerlichkeit, d. h. als Mittheilung und Rechtfertigung der Wahrheiten, welche ihren Stoff bilden, sondern in ihrer concreten Erscheinung, als Inhalt persönlichen Strebens und als dem Charakter und dem Leben eines Individuums ihr Gepräge aufdrückend. Wie aber in der Idee der Gemeinschaft der eigenthümliche Charakter der Wissenschaft ausgedrückt wurde, wie das richtige Verhalten der Theile im Staat und in der Seele zueinander, Freundschaft und Eintracht heisst[2]), so wird uns hier das philosophische Leben als eine durchs Gespräch vermittelte Gemeinschaft der Geister beschrieben. Wie nämlich der Jüngling des älteren Freundes bedarf, um von ihm in gesprächsweiser Mittheilung Wissenschaft und Tugend zu empfangen, so bedarf wiederum dieser der Schönheit des Jünglings zur Anreizung seiner geistigen Zeugungskraft, welche in der Einsamkeit schlummert[3]), und welche sich überdiess durch das

1) Phädr. 250 B ff.
2) Staat C, 351 D.
3) Gastm. 206 D ff. Phädr. 252 C ff.

Mitgehen des Anderen versichern muss, dass sie nicht bloss subjective Meinungen und Einfälle, sondern allgemeingültige Wahrheiten hervorgebracht hat. Und wie die Dialektik den falschen Extremen absoluter Identität und absoluter Verschiedenheit in derselben Idee der Gemeinschaft entging, so tritt auch bei ihrer lebendigen Erzeugung an die Stelle der Subjectivität einer Wahrheit, die für Jeden das ist, was ihm erscheint, an die Stelle der Selbstmittheilung und des Sichgeltendmachens eines Einzelnen, an die Stelle der blossen streitsüchtigen Vernichtung des Andern, das wahre Zusammenwirken und die gegenseitige Förderung des Einen durch den Andern: die Liebe. Auch das Verhältniss der Philosophie zum Leben und zu andern culturhistorischen Erscheinungen erscheint in unserm Gespräch als ein verändertes, wenn auch nur in der vorübergehenden Stimmung eines poetischen Aufschwungs und ohne Einfluss auf Plato's allgemeines Urtheil. Die Philosophie ist hier nicht bloss eine einzelne, wenn auch eine Alles beherschende und erkennende Potenz im Gemeinwesen, sondern das unbewusste Ziel und die Vollendung alles menschlichen Strebens, die höchste Blüte des menschlichen Daseins; und während sie sonst im Anspruch auf ihre Herrscherwürde Sophistik, Rhetorik, Poesie und Politik aus ihren angemassten Stellungen vertrieb und sich gegen die Naturphilosophie wenigstens ablehnend verhielt, so erscheint sie jetzt in freundschaftlichem Verkehr mit allen diesen Richtungen, welche in ihr erst ihre Wahrheit, Vereinigung und Vollendung finden; sie kann, wenn sie will, ihre Rollen übernehmen (scherzhaft sogar die der Sophistik[1]); und sie verhält sich zu ihnen als das ein Ganzes bekrönende Glied.

---

1) In den beiden socratischen Reden im Phädrus.

Hat Plato so in der hohen Stellung, die er dem Schönen gibt, in der glänzenden Rhetorik, in der sinnlich gefärbten Freundschaft, in der Beziehung der Erkenntniss, der Sittlichkeit und der Liebe auf die idealen Gestalten der Olympier alle Seiten des griechischen Geistes berührt und ein Werk weniger für die Schule oder den Zweck der Belehrung, als für die Nation geschrieben, der hier die Philosophie als die Blüte ihres geistigen Lebens, als die vollendete Humanität entgegentrat, so lässt sich bei dem tiefen Zusammenhang zwischen Inhalt und Form erwarten, dass ein solches Werk auch der Form nach das Schönste sei, was Plato geschaffen. Zuerst wird der allgemeine Begriff eines wahrheitsuchenden Wesens auf mythologische Weise versinnlicht und verkörpert, und diese Dichtung hat vor andern den Vorzug, dass ihre mythische Form nicht auf der Unfähigkeit beruht, den reinen Gedanken von einem zeiträumlichen Vorgang abzulösen, oder auf der Nothwendigkeit, ein der Erfahrung unzugängliches Gebiet durch dichterische Ahnung zu eröffnen, sondern dass ihr Inhalt dem Denken schon durchsichtig vorlag, als er durch die Kunst Gestalt und Leben empfing. In einem bewundernswürdigen Spiel zwischen Verkörperung des Geistigen und Vergeistigung des Sinnlichen und Gemeinen, wird die Liebe, in ihrer Naturgestalt blosser Fortpflanzungstrieb, zur freien Ehe der Seele für Erlangung der Unsterblichkeit durch Tugend und Weisheit veredelt, und die aus der Beobachtung des menschlichen Lebens gewonnene Abstraction eines rastlosen Triebs nach Glückseligkeit und Leben, in einer mythischen Figur hypostasirt: dem Dämon Eros, Vermittler zwischen Göttern und Menschen, Symbol der Doppelnatur des Menschen, fortwährend dem Ewigen, Guten, Wahren und Schönen nachjagend und sich mit demselben anfüllend, ohne je durch seinen wirklichen Besitz in den

Zustand der Glückseligkeit zu gelangen. Aber die Kunst Plato's feiert erst ihren Triumph, wo diese nur allegorische und darum unvollkommne Verkörperung mit der wahren, d. h. mit der geschichtlichen vertauscht wird, da wo sich Eros durch den Mund des Alcibiades unerwartet als Socrates enthüllt.

Endlich wollen wir noch daran erinnern, wie es auf der angedeuteten Stellung der Philosophie zu den übrigen Sprechern beruht, dass hier eine gleichmässige und mannichfaltige Ausführung simultanschöner und successivschöner Verhältnisse, wie sie den ästhetischen Werth aller höheren poetischen und musikalischen Kunstwerke ausmacht, stattfinden konnte. Während nämlich sonst in den platonischen Gesprächen die Versuche der Theilnehmer sich auszusprechen, durch die Beharrlichkeit des Socrates in der Verfolgung seines Fragplanes abgeschnitten werden, und dadurch die Darstellung der Personen in die Verzierungen des Eingangs verwiesen wird, und der Fortschritt bloss in der Bewegung und dem Kampf der Ansichten besteht, so durften sich hier die Individualitäten ungehemmt entfalten, und in der Aufeinanderfolge plastischer Redeganzen konnte die Form der Einheit im Mannichfaltigen, die Verbindung der besondern Ausprägung des Einzelnen und des Interesses an demselben, mit der Einheit des Ganzen und seiner geschlossenen Kette von Steigerung, Abwechslung und zusammenfassendem Abschluss, zur Anwendung kommen. — In der Reihe dieser Reden hatte der gelehrte Arzt Eryximachus der Liebe in ihrer naturphilosophischen Umdeutung als einer die Gegensätze vereinigenden Macht, die grösste und ausgedehnteste Bedeutung für die verschiedenartigsten Erscheinungsgruppen zugeschrieben: von den Thier- und Pflanzenkörpern und den Erscheinungen des menschlichen Organism an, mit denen

sich *die* Heilkunde beschäftigt, bis zu der Harmonie und dem Rythmus der Tonkunst und dem Verhältniss zwischen Göttern und Menschen in der Religion. Hierin finden wir die erste Skizze einer Speculation, der noch eine reiche Entwicklung innerhalb des Platonism bevorstand, die erste deutliche Ankündigung der wissenschaftlichen Durchführung der Harmonie der Gegensätze in der Gesammtheit der natürlichen und geistigen Erscheinungen, als einer zwischen der Ideenwissenschaft als blosser Classification der Begriffe und zwischen der Vorstellung der Erscheinungen im natürlichen Bewusstsein die Mitte haltenden Betrachtungsweise.

Zweiter Theil.

Die harmonischen Systeme.

Erster Abschnitt.

Philebus.

§. 1 Dieses Gespräch eröffnet innerhalb der platonischen Schriften eine neue Reihe, indem es die Principien pythagoreischer Naturphilosophie an die Spitze dialektischer und ethischer Untersuchungen stellt und dadurch den Uebergang von der Philosophie des Intelligiblen zur Philosophie der Erscheinung bahnt. Eine wahre Gabe der Götter, ein prometheisches Feuer wird die uns von den Alten überlieferte Sage genannt, dass aus Einem und Vielem alles, was da sei, bestehe und Grenze nnd Unbegrenztheit in sich verbunden habe[1]); in dieser speculativen »Sage« werden die letzten Gründe für die Kunst der Verbindung der Begriffe, wie für die Gliederung der Einheit der Gattung in ihre Arten und Unterarten entdeckt. Nur wenn man untersuche, ob in dem Begriff, den man für ein jedes Ding aufzustellen habe, ausser der Einheit noch zwei oder eine andre bestimmte Zahl enthalten sei, und hierin fortfahre, bis man erkannt habe, dass das ursprüngliche Eine

1) Phileb. 16 C f.

nicht nur Eines und Vieles und Unendliches sei, sondern auch Wievieles, den Begriff des Unendlichen aber so lange zurückstelle, bis man die zwischen dem Unendlichen und Endlichen liegende Zahl ganz übersehen habe: nur auf diesem Wege werde alles, was kunstmässig ist, entdeckt [1]). Bei weitem wichtiger aber ist die Anwendung dieser Principien auf die Ethik, wie denn auch Plato zu diesem Zwecke die Darstellung derselben noch einmal genauer und vollständiger wiederholt. Das Unbegrenzte ist hiernach »Alles, woran wir bemerken, dass es zu Mehr oder Weniger wird und das Stark und Schwach und Zusehr und dergleichen annimmt, weil diese alle kein Ende haben und da, wo sie eintreten, die bestimmte Grösse aufheben«, die Grenze aber ist die Klasse des Gleichen, des Zwiefachen u. s. f.; zu welchen beiden als dritte Klasse ihr gemeinschaftliches Produkt, die »Erzeugung zum Sein durch die mit der Begrenzung gegebenen Maasse«, und endlich die Ursache dieser Verbindung oder die zu allem Gewordenen und Bewirkten gehörige bewirkende Klasse hinzukommt [2]).

Wir haben hier die Erscheinung vor uns, dass Plato Principien einer ganz der vorsokratischen Richtung angehörigen philosophischen Vorgängerin, wenn auch mit wesentlichen Erweiterungen, in seine bereits ausgebildeten dialektischen und ethischen Gedankenkreise einführt, und dadurch innerhalb derselben einen neuen, fast einem Abbrechen ähnlich sehenden Anfang macht. Denn diese Herübernahme eines Fremden wird nicht durch den Nachweis seiner Uebereinstimmung mit dem schon erworbenen Eigenthume gerechtfertigt, sondern als selbständige neue

1) A. a. O. 17 A—18 D.
2) A. a. O. 23 A—26 E.

Grundlage für eine Revision der ethischen Probleme benutzt. Die wichtige Frage nach dem Verhältniss der vier Klassen zu den Ideen wird übergangen[1]); obwohl es scheint, dass sie mit diesen weder (theilweise) zusammenfallen, noch neben denselben einen Platz finden können. Die Ideen nämlich verdankten ihren Ursprung nicht der »Verwunderung« über die Dinge selbst, sondern über die Operationen und Produkte des erkennenden Geistes und über die metaphysischen Theorien, welche durch ihre Einseitigkeiten und Widersprüche das Wissen überhaupt bedrohen, und sie lösen diese Schwierigkeiten, indem sie sich als das jenseits der Erscheinung liegende wahre Wesen der Dinge einführen. Das System dagegen, welchem die neuen Principien entlehnt sind, ging aus dem Interesse an der Natur selbst hervor, wenn auch an der durch Maass und Ordnung in regelmässige und unveränderliche Verhältnisse gebrachten Natur. Bei einer Vergleichung beider Lehren müsste den Ideen nach der Annahme der Einen die Grenze, nach den Andern die Ursache entsprechen; allein der Uebertragung beider Begriffe stellen sich Schwierigkeiten entgegen. Der Begriff der Ursache ist ein Verhältnissbegriff, der nie ohne den Begriff der Wirkung (was hier

1) Denn die Schwierigkeiten, welche Plato in dieser Beziehung erwähnt, nämlich, wie die intelligiblen unveränderlichen Einheiten im Werdenden und Unendlichen sein können, als zerrissene und zu Vielen gewordene, oder gar als ausser ihnen selbst seiend, Schwierigkeiten, aus welchen uns angeblich das neue Schema heraushelfen soll, werden im Laufe des Gesprächs nicht gelöst (wie sie denn auch auf platonischem Standpunkt unlösbar sind), sondern fallen gelassen; sie dienen bloss als Hinüberleitung zu dem Vortrag jener neuen Principien, die dann lediglich für den Zweck der Begründung einer neuen Güterlehre verwandt werden.

die gemischte Klasse sein würde) gedacht werden kann; und die Grenze und das Unbegrenzte sind blosse Abstractionen, in die man das Wirkliche zerlegt, um es im Denken neu zu erschaffen. Die Ideen hingegen sind ihrem ursprünglichen Sinne nach gar kein Verhältnissbegriff, kein einzelnes Element, durch dessen Verbindung mit einem andern erst das Sein zu Stande käme; sondern sie sollen das wahre Sein allein und ausschliesslich, eine intelligible Welt für sich sein,

Bevor wir jedoch die Erklärung dieses Verhältnisses geben können, müssen wir untersuchen, welchen Gebrauch Plato von den erwähnten Principien für die Probleme der Ethik macht.

§. 2. Wenn Sokrates in den menschlichen Dingen und Zwecken den allein angemessenen Gegenstand der Forschung fand, so hat er damit die Frage nach dem höchsten Gute zu gleicher Zeit zum erstenmale erhoben und in den Mittelpunkt der Philosophie gestellt. Allein er bildete noch keine Theorie über dasselbe aus; fand er auch das höchste Ziel der Humanität darin, dass uns das Wissen in allen Verhältnissen des Lebens, in seinen Genüssen und seinen Thätigkeiten begleite und beherrsche, so benutzte er doch daneben fortwährend auch die Hinweisung auf Glück und Nutzen als wirksame Motive. Erst seine Schüler stellen allgemeine Sätze über das Gute auf, verfallen aber dabei in eine Isolirung einzelner Seiten des sokratischen Wesens und bieten uns eine Auswahl der verschiedenen Möglichkeiten, in den Theilen der menschlichen Natur, sei es in der Erkenntniss oder im Willen oder in den Empfindungen den letzten Zweck des Strebens zu suchen.

Dem, welcher den ganzen Sokrates in sich aufge-

nommen hatte, war die Aufgabe gestellt, die hier schon verlorengegangene, der hellenischen Sittlichkeit charakteristische Gleichgewogenheit der mannichfaltigen Elemente des Lebens mit der Richtung auf philosophische Einheit zu verbinden. Freilich hatte sich Plato selbst so entschieden im Sinne der einen Seite ausgesprochen und die Einheit und Unzertrennlichkeit von Wissen, Tugend, Vernunft und Gutem auf der einen, und die Werthlosigkeit und Verwerflichkeit der Lust als Ziel unsres Strebens auf der andern Seite in einer Weise verfochten, dass wir, aufgefordert nach diesen Aeusserungen seine Meinung über das Wesen des Guten anzugeben, unbedenklich mit der Gleichsetzung des Guten und des Wissens oder des Guten und der Tugend antworten würden. Allein unser Gespräch gibt dem ganzen Streitpunkt dadurch eine neue Wendung, dass es nicht mehr bloss fragt, welche von beiden, Lust oder Erkenntniss, ihrer Natur nach das Vollkommenste und am würdigsten sei, uns ausschliesslich zu erfüllen, sondern ob eine von beiden für sich allein als Inhalt des Lebens betrachtet, uns diejenige Befriedigung zu verleihen vermöge, nach der wir von Natur streben. Zu dem Zwecke durchlief Plato noch einmal alles, was sich mit den Hülfsmitteln seiner Speculation über die in Frage kommenden Punkte zu Tage fördern liess, und sosehr er auch nach der Richtung seines Geistes geneigt sein musste, der Erkenntniss die Palme zu ertheilen (was er klar genug, vielleicht sogar mit der Andeutung, dass er selbst sich bisher in diesem Sinne ausgesprochen habe, zu verstehen gibt, wenn er die Leiter des Gesprächs ursprünglich diese Ansicht verfechten lässt, oder wenn er, nachdem sie aufgegeben worden ist, um so eifriger darauf hinarbeitet, der Aphro-

dite ihre Schadenfreude[1]) zu verderben, und die Vernunft und das vernünftige Leben so hoch wie möglich zu erheben, — die eine, weil sie mit der Weltursache oder der Gottheit verwandt ist, das andere. weil es das Leben der Götter ist, welches weder Lust noch Schmerz kennt[2]): dennoch gestand er sich, dass es unmöglich sei, die Lust ganz zu verbannen, dass das, was seiner Natur nach das Höchste ist, doch in Bezug auf die wirklichen Bedürfnisse der menschlichen Natur nicht hinreicht, und zögerte nicht, seine persönlichen Sympathien den Pflichten eines Gesetzgebers des wirklichen Lebens zu opfern; die Rücksicht auf die Wirklichkeit und das Leben, welches stets nur bei einem Zusammenwirken aller Theile gedeiht, erzeugt die Tendenz, die abstracte Consequenz zu überwinden. Dabei mag noch das Extrem, zu welchem der von ihm als ein redlicher, aber geistig beschränkter und sauertöpfischer Mann geschilderte Antisthenes und die Cyniker die Bedürfnisslosigkeit des Sokrates getrieben hatten, von Einfluss gewesen sein; und sein Stolz mag es ihm, der es auch sonst liebte, sich über die streitenden Gegensätze zu stellen[3]), verboten haben, sich zu einer von diesen ihm an Umfang und Tiefe der Bildung untergeordneten Parteien zu gesellen.

§. 3. Da nun weder Lust noch Einsicht das Gute sein können, weil beide für sich nicht im Stande sind, vollkommne Befriedigung zu gewähren, so wird das Gute in einer Verbindung derselben liegen müssen, und zu der

1) A. a. O. 12 B. 22 C.

2) A. a. O. 33 B.

3) Z. B. im Meno und Cratylus, sowie in den Reden des Phädrus.

Klasse des gemischten Seins gehören, welche entsteht, wenn das Unbestimmte durch das Maass begrenzt wird[1]). So ergibt sich die Aufgabe, zum Zweck dieser Verbindung unter den verschiedenen Arten der Lust und Erkenntniss eine Auswahl zu treffen, bei welcher die Sätze, dass die Wahrheit und der Werth eines Seins in seiner Reinheit bestehe, und dass der Vernunft, wenn auch nicht der Anspruch, selbst das Gute zu sein, so doch die Entscheidung über die Zulässigkeit der einzelnen Arten der Lust zustehe[2]), als leitende Gesichtspunkte gebraucht werden. Nachdem zu den in dieser Weise ausgewählten Elementen noch »Wahrheit hinzugemischt ist«, um »Wahrheit des Werdens und Seins« hineinzubringen, so haben wir durch diese Zusammenstellung ein Ganzes erhalten, das wir als Quelle für die Erkenntniss des Guten gebrauchen können; »an einer schönsten Mischung sollen wir lernen, was in dem Menschen und im Ganzen gut ist, und worin die Form des Guten liegt«; und wir finden sie in derjenigen Beschaffenheit der Mischung, welche ein Beifallsurtheil über dieselbe begründet, m. a. W., in der Form einer vollkommnen Mischung überhaupt. Denn die Ursache weshalb jede Mischung vortrefflich oder werthlos ist, liegt im Maass und der Natur des Abgemessenen, »Abgemessenheit aber und Verhältnissmässigkeit wird zu Schönheit und Tugend«. Indem damit das Gute unerwartet als das Schöne erscheint, lässt es sich unter der Dreiheit von Verhältnissmässigkeit, Schönheit und Wahrheit ausdrücken[3]).

---

1) Phileb. 22 D. 60 E f.

2) A. a. O. 52 D ff. 63 A. ff.

3) A. a. O. 64 A—65 A. Die Vielheit in dieser Erklärung hat ihren Grund in der das ganze Gespräch durchziehenden, gegen die

Bei diesen Untersuchungen hatte aber Plato die Frage, von der er ausgegangen war, nämlich die nach dem Vorrang der Lust oder der Einsicht bei der Bewerbung wenigstens um den zweiten Rang in Beziehung auf das Gute, keineswegs aus den Augen verloren. Ja es scheint das gewonnene Ergebniss fast nur wie eine Vorarbeit, einen schätzbaren Nebengewinn zu behandeln, während er sich wiederholt bemüht, bei seinen Lesern jeden Schein zu zerstören, als ob die Niederlage der Erkenntniss bei jener Preisbewerbung, welche sie mit der Lust theilte, die Kluft zwischen beiden, oder die Inferiorität der letzteren verringert habe, und die Ueberzeugung von dem Vorrang der Vernunft wegen ihrer Verwandtschaft mit der göttlichen Ursache, mit dem das Werden an Würde weit überragenden Sein [1]), und mit dem Guten selbst in seiner dreifachen Gestalt hervorzurufen Daher eilt er, das in Betreff der Natur des Guten gewonnene Resultat zur Bildung jener fünfgliedrigen Reihe [2]) zu benutzen, welche die Lust möglichst weit von der ersten Stelle entfernt, während der Verunft, obwohl auch sie erst an dritter Stelle eintritt, doch wegen ihrer Verwandtschaft mit dem Maasse und dem Schönen, gewissermassen auch eine Theilnahme an dem Range dieser zukommt.

---

abstracten Einheiten gerichteten Tendenz, und in dem Werth, der auf die Vielheit als Bedingung des Erkennens, wie als Form des Schönen und Guten gelegt wird; ein Umstand, der bei der Untersuchung des Wesens und der Arten der Lust und Erkenntniss von Einfluss ist, und sich in der eigenthümlichen Ausdrucksweise dieses Gesprächs verräth, welches die abstracten Begriffe stets mit einer Reihe von Namen concreter Dinge zu umschreiben liebt.

1) A. a. O.

2) A. a. O. 66 A—C.

Es wird nämlich feierlich verkündet, »das Erste sei das Maass und das Abgemessene und das Zeitige, und was diesen verwandtes sonst noch die ewige Natur erwählt habe.« Das Maass nun kennen wir schon [1]) als die strenge Mitte, von der keine Abweichung nach rechts oder links stattfinden darf, als die in dem Wesen eines Dinges begründete Form desselben; das Abgemessene und Zeitige aber ist, unter den Formen des Raums und der Zeit gedacht, das, was dieses Maass an sich trägt [2]). Die zweite Reihe, welche das »Verhältnissmässige, Schöne, Vollkommne

1) Vergl. S. 31 f.

2) Dagegun kann mit der ersten Reihe, oder mit der vorhergehenden Definition des Guten, oder auch mit dem Maass allein, nicht die von aller Vermischung mit der Endlichkeit abgesonderte Idee des Guten gemeint sein, jene höchste Monas, welche von der von der Erscheinung losgerissenen Seele in einer unmittelbaren Anschauung ergriffen wird. Denn abgesehen von der ganz verschiedenen Haltung der Stelle im Staat, ist der Begriff, auf welchen Plato hier seine Stufenleiter gebaut hat, grade die Form der Erscheinung, oder der „Klasse des Gemischten“, welche von den Principien des gewordnen Seins hervorgebracht wird; es handelt sich hier nicht um die Idee des Guten, sondern um die Züge, welche die Erscheinung als Nachbild der Idee des Guten erhält, während mit Nichts angedeutet wird, dass wir das Erscheinungsmässige verlassen und uns zur Einheit des idealen Urbilds erheben sollen. Das Prädicat des Ewigen aber drückt ganz passend und in Uebereinstimmung mit Aristoteles (Met. I, 6. 987 B, 16. I, 9. 991 A, 4) das Gebiet der mathematischen Form aus, in dem wir uns hier bewegen. S. auch Stallbaum, Plat. Philebus 1843. Prolegg. p. 75. 80: Proposuit igitur philosophus primum ideam summi boni, quod homini nato potest contingere, h. e. ideam summae perfectionis cuius vita hominum moralis capax est . . . etenim de absoluta summi boni idea, qualis per se seorsum constat, haudquaquam cogitare licet — aber was nicht per se seorsum constat, ist eben keine Idee.

und Genügende« umfasst und »alles, was zu dieser Klasse gehört«, entspricht, obwohl nicht genau, der ersten Reihe, wie die Wirkung der Ursache; denn das Maass bringt diejenige Zusammenstimmung hervor, welche die Theile zu einem einheitlichen Ganzen verbindet, und diess Zusammenstimmende ist schön, wenn man es auf die ästhetische Anschauung, vollkommen und genügend, wenn man es auf das praktische Streben bezieht. Das hierauf folgende mittlere Glied der Einsicht und Vernunft dürfte einerseits, da beide »fast dasselbe sind mit der Wahrheit oder ihr doch höchst ähnlich«, dem dritten Punkt in der Definition des Guten, anderntheils aber dem höchsten Bestandtheil der Mischung entsprechen, der reinsten Erkenntniss oder der Dialektik, der die Namen der Einsicht und Vernunft als die schönsten zugewiesen werden, und würde somit das Verbindungsglied zwischen den aus der Form und den aus dem Inhalt des Guten abgeleiteten Elementen unsrer Stufenreihe bilden. Keiner weiteren Erklärung bedarf es, dass als viertes und fünftes Glied die mit dem Werden beschäftigten und der Genauigkeit entbehrenden, aber für die Praxis nothwendigen Wissenschaften, und endlich die reinen und maassvollen Lustempfindungen folgen.

Plato gründet also hier auf das Ergebniss, dass das Gute in der Verbindung entgegengesetzter Elemente zu suchen sei, eine Stufenleiter des Werths, bei der die der Form jener Zusammensetzung (der Verhältnissmässigkeit, dem Schönen und der Wahrheit) entsprechenden Dinge, mit den Bestandtheilen ihres Inhalts (den Wissenschaften u. s. f.) in Eine Reihe zu stehen kommen. Nicht ohne Willkür; denn daraus, dass ein harmonisch-vielseitiges Leben höher stehe als ein einseitig intellektuelles oder geniessendes, folgt noch nicht, dass die reine Form, d. h. Maass,

Schönheit u. s. f., an sich etwas Höheres sei, als Vernunft und Denken. Aber diese Folgerung ist höchst bezeichnend, weil sie die Idee der Superiorität der Form über den Inhalt klar ausspricht. Wenn in unserm ersten Theil die ästhetische Form, in welcher die Ideen gedacht wurden, doch ursprünglich nur eine Verherrlichung des Intelligiblen war, so nimmt hier die schöne Form als solche ausdrücklich eine höhere Würde in Anspruch, als der intellektuelle Inhalt; und die Ideenlehre erscheint in der bescheidenen Stellung eines einzelnen Bestandtheils im wissenschaftlichen Theil des Guten. Von der Idee dieses Maasses geleitet, weiss die Untersuchung zwischen der Scylla und Charybdis des Aristipp und Antisthenes durchzuschiffen und die rechts- und linksseitigen Abweichungen der zwar »nicht unedlen« aber gegen die menschliche Natur gewaltthätigen Schroffheit eines ethischen Rigorism[1]), und der Weichlichkeit einer entwürdigenden, weil das Geistige und Unveränderliche in der menschlichen Natur an ihren vernunft- und bestandlosen Theil verrathenden Lustlehre zu vermeiden; in ihr besass sie eine Formel, vermittelst welcher sie dem sich scheinbar einer festen Gesetzgebung Entziehenden Abgemessenheit, dem sich Befehdenden und Verdrängenden Zusammenstimmung und Verhälsnissmässigkeit, und dem Lebensplane die Schönheit verleihen konnte, welche uns gefällt, und die Vollkommenheit, welche die Ansprüche der menschlichen Natur befriedigt. Indem alles Inhaltliche, von den Lustempfindungen bis zur Erkenntniss als selbständige Triebfeder unsres Handlens abgewiesen wird, und nur die reine Form, als das allem Inhaltlichen seine Gren-

1) A. a. O. 44 C.

zen und Maasse setzenden, uns bestimmen soll, ist der Standpunkt des Maasses und der Harmonie ein schiedsrichterlicher und die Gegensätze vereinigender, während auf dem Standpunkt des Inhalts nur eine Alternative und ein unversöhnlicher Streit übrig blieb, bei dem ein Jeder nach der Neigung seiner mehr auf ein vernünftiges Wollen, oder auf das Gefül der Lebensförderung gerichteten Natur Partei ergreift, und durch die Auffälligkeit der Consequenzen seinem intellektuellen Stolze schmeichelt. Es ist der Standpunkt des Künstlers, den mit Schiller zu reden, nicht die Materie, sondern die Schönheit der Form, nicht die Ingredienzien, sondern die Feinheit der Mischung befriedigt.

§. 4. Und hierin werden wir denn den Grund für die Aufnahme der pythagoreischen Principien zu suchen haben. Diese Philosophie war ein System der Ordnung und Harmonie, und die ihr entlehnten Formeln boten Plato einen theoretischen Halt, an dem er sich der die alte Sittlichkeit des Hellenenthums bereits bedrohenden Zersetzung in Rationalism und Hellenism entgegenstemmte — einer Zersetzung, welche in dem cynisch-cyrenaischen Gegensatz, dem Vorläufer des stoisch-epicureischen, von Aussen auf ihn eindrang, und in seinem eignen Innern nicht ohne Fürsprecher war. Wahrscheinlich lag der Anlass zur erneuten Besprechung der Frage vom Guten in dem treffenden principiellen Ausdruck, welchen er hier für den ethischen Harmonism entdeckte, — einen Ausdruck, den er, wie wir sahen, theils in engem Anschluss an Philolaus[1]) an die Spitze der Untersuchung stellt, theils auf selbständigem Wege aus der Analyse des vollkommnen Lebens zu gewinnen sucht. Es wird daher hier am Ort sein, einen

1) Philol. b. Stob I, 454. (b. Böckh, Philol. N. 1).

kurzen Blick auf den ästhetischen Charakter der pythagoreischen Philosophie zu werfen.

Die Grenze und das Unbegrenzte, welche in der Darstellung des Philolaus als Principien an die Spitze der Zahlenphilosophie gestellt werden, verdrängten die Urelemente, oder die trennenden und verbindenden Ursachen welche in den früheren Systemen den Wandlungsprocessen des Universums zu Grunde gelegt worden waren, durch diejenigen Elemente, in welche sich der Begriff des geordneten Seins für ein Denken zerlegte, welches die Verhältnisse menschlicher formgebender Thätigkeit auf die physische Sphäre übertrug. Die Zweiheit dieser Elementargegensätze, welche nicht bloss in ihrer abstrakten Fassung festgehalten werden, sondern sich zu einem System realer Gegensätze (Systoichien) ausbreiten, bildet die Voraussetzung der »Zusammenstimmung des Auseinandergehenden«; denn nur das gegensätzliche Sein ist erkennbar[1]), aber sein Streit (nicht sein Unterschied) wird aufgehoben in der Harmonie. Die Ordnung aber, welche von diesen Elementen hervorgebracht wird, ist eine mathematische; nur die reinliche Schärfe und Durchsichtigkeit mathematischer Formen entspricht der Vorstellung von Maass und Gesetz, welche diesen Denkern vorschwebte. Indem man in der neueren Zeit den Naturzusammenhang durch Zurückführung seiner Agentien und ihrer Wirkungen anf Quantitätsverhältnisse der Berechnung zugänglich machte, ist die Wissenschaft der Zahl ein Mittel zur Erkenntniss der Natur geworden in einem Umfang, der die enthusiastischen Aussprüche und Ahnungen der Pythagoreer noch übertrifft, aber nicht diess war es, was jene Alten im Sinne hatten; es ist

1) A. a. O. I. 460 (b Böckh N. 4).

ihnen nicht um den Causalnexus zu thun, sondern um Anschauung fertiger Verhältnisse, nicht um mathematische Gesetzmässigkeit überhaupt, sondern um zugleich ästhetisch bedeutende Formen. Abschliessende Vollständigkeit und strenge Regelmässigkeit, Anordnung alles Seienden in Gegensätzen und harmonische Verbindung derselben, ein in dem Einfachsten beschlossener Reichthum von Verhältnissen und ein systematischer Parallelism vieler Reihen von Erscheinungen, diess sind die Formen, als deren wirkende Ursache und wirkliches Dasein ihnen die Zahlen gelten. Da aber die Wirklichkeit der Beobachtung nur selten solche ästhetische Formen entgegenbringt, so wendet sich diese Philosophie einem Apriorism zu, der die schönen Verhältnisse, welche sich ihm als die nothwendigen und allein denkbaren darstellen, der objektiven Natur aufdringt, und gewinnt dadurch zum erstenmale die Kühnheit, der Vollkommenheit der Zehnzahl zu Liebe, im Widerspruch mit dem sinnlichen Augenschein die Erde von ihrer festen Lage in der Mitte des Kosmos loszulösen und um einen erdichteten Mittelpunkt des Alls kreisen zu lassen [1]). Wenn sie aber die Form nicht bloss für das Wesentliche in den Dingen, sondern für die Dinge selbst, oder nach Aristoteles Ausdruck für ihre Materie erklärten, so sprachen sie damit nur auf eine lebhafte und phantastische Weise ihre Ueberzeugung aus, dass eine strenge Ordnung alle Dinge beherrsche, dass erst vermöge dieser in bestimmte Formeln zu fassenden Ordnung ein Wissen von denselben stattfinden könne, dessen Genauigkeit und Sicherheit ihnen alle sonstigen Bestimmungen des Seins zu fremdartigen, unzugänglichen, falschen herabsinken liess, und dass

1) Arist. Met. I, 5. 986 A, 3 ff.

ihnen jenen bedeutungsvollen Verhältnissen, als dem allein Interessanten in den Dingen, gegenüber alle sonstigen Eigenthümlichkeiten des arithmetischen, stereometrischen, astronomischen, psychischen, musikalischen und ethischen Gebiets gleichgültig seien und verschwänden: so ausschliesslich waren ihre Blicke auf die blosse Form der Dinge geheftet, dass für alles Andre in ihrem Auffassungsvermögen gar kein Organ vorhanden zu sein schien.

Der Anschluss unseres Gesprächs an diese Lehre ist so eng, dass dieselbe ohne Veränderung ihrer naturphilosophischen Haltung mit den ethischen Fragen in Beziehung gesetzt wird. Alles was schön ist, entsteht nach Plato dadurch, dass die vernünftige Ursache, welche zunächst in unsrer Seele, in grösserem Maassstab aber und mit grösserer Schönheit und Reinheit im Universum herrscht [1]), dass diese Weltvernunft in dem Unendlichen durch Einführung des Gleichmässigen und Zusammenstimmenden mittelst der Grenze eine Zahl hervorbringt [2]). Wie die Ursache in der königlichen Seele des Zeus durch Verbindung jener beiden Gegensätze alle Schönheit der Natur, durch Aufhebung des Allzuheftigen und Unbegrenzten in Kälte und Hitze z. B. die geregelten Jahreszeiten hervorruft, so liegen auch dem Philosophen, wo er den Plan zum Kunstwerk des Lebens entwirft, zwei Gegensätze vor, die er miteinander zu verknüpfen hat [3]). Und wie die Weltseele im Universum als ihrem Leibe waltet, so erscheint unserem Philosophen seine Rede, d. h. die in derselben aufgestellte Ordnung der Güter, am Schlusse wie »ein

1) Phileb. 30 B.
2) A. a. O. 25 E.
3) A. a. O. 61 C.

körperloser Kosmos, der schön über einen unbeseelten Körper herrscht [1]). Es ist dasselbe Muster, welches sich dort in der kugelgestaltigen Welt, nur in der anschaulichen Klarheit grosser räumlicher Verhältnisse verwirklicht, das hier dem Ordner der menschlichen Zwecke vorschwebt. Und wie der Kosmos Erscheinung, d. h. ein sinnliches und gewordenes Sein ist, so ist auch das Gute welches hier gesucht wird, nicht die intelligible Einheit, sondern die Form des irdischen Lebens; nicht aus dem allgemeinen Wesen der Wissenschaft und der Lust soll die Streitfrage entschieden werden, sondern aus der Befriedigung, welche beide, oder eine Zusammenstellung einzelner concreter Erscheinungen aus dem Umfange beider, dem Leben zu gewähren vermögen.

Wenn sich unser Werk auf der einen Seite eng an das anschliesst, was wir früher als Bestimmungen Plato's über die Form der Wissenschaft und ihres Werkes angeführt haben, so liegt dagegen sein Eigenthümliches und Neues hauptsächlich darin, dass es die Form eines geordneten Ganzen, welche bisher mehr nur als Beweis aus der Analogie benutzt worden war, auf allgemeine Grundsätze zurückführt und an die Spitze der ganzen Untersuchung stellt. Aber dieser Fortschritt lag in der Natur der Sache; denn wenn die Idee der Gemeinschaft und Harmonie mehr war als ein blosses Bild, so musste im Verlauf der philosophischen Meditationen ihre maassgebende Bedeutung auch für den Inhalt hervortreten. Und so haben wir hier die Weiterbildung der Gedanken des Sophisten mit seiner Polemik gegen die einseitige und eristische Fassung der Begriffe, und des Gorgias mit seiner Gleichstellung des

1) A. a. O. 64 B

Guten und des Kunstwerks, während die genauere Erklärung der Form des Guten an den Staatsmann und seine Kunst des vollkommenen Maasses erinnert: zu allen diesen Untersuchungen werden hier nachträglich die metaphysischen Principien hinzugebracht. Was aber das Verhältniss zur Ideenlehre betrifft, so werden wir zu dem im Anfang dieses Abschnittes gegebenen Nachweis der ursprünglichen Verschiedenheit beider Lehren, erst später bei der Verfolgung der Weiterentwickelung der neueingeführten Principien den Nachweis des innern Znsammenhangs beider hinzufügen können; jetzt bleibt uns nur noch übrig, auf eine weitere Eigenschaft des Guten hinzuweisen.

§. 5. Bisher nämlich fanden wir den Einfluss des Princips der Harmonie in der Anerkennung der Mannichfaltigkeit der Elemente menschlicher Natur, in der Vereinigung des Entgegengesetzten und in den, wenn auch nur auf das kleine Gebiet einiger der Harmonie selbst wahlverwandten Lustempfindungen beschränkten Zugeständnissen an die Sinnlichkeit. Aber die Harmonie hat noch eine andre Seite: sie ist nicht bloss die versöhnende und milde, sondern auch die strenge, starre, übersinnliche. Das erste ist sie, weil sie entgegengesetzte Elemente zu ihrer Voraussetzung bedarf; das zweite weil sie diese Elemente in unabänderlichen und unbeweglichen Formen zu vereinigen hat. Daher kommt bei der concreten Durchführung dieses Princips eine Richtung zu Tage auf Ausscheidung alles Beweglichen in der menschlichen Natur, mag sich dasselbe nun nach der Sinnlichkeit, nach dem Gemüth oder nach dem Willen nennen, daher werden nur solche Bestandtheile geduldet, in welchen die Unruhe des Werdens und Strebens und die täuschende Beimischung des Verlangens bis auf einen unmerklichen Rest verschwindet. Nur das

ästhetische und theoretische Element aber sind es, deren Eintreten kein schmerzhaftes Bedürfniss vorhergeht, und deren Gegenwart im Bewusstsein mit einer freien gesammelten Haltung und mit gleichmässig dauerndem, affectlosem Wohlgefallen verbunden ist [1]). Daher kann vor allem die gesammte sinnliche Begehrlichkeit mit ihrem beständigen Wechsel von Anfüllung und Entleerung, und mit ihrer unbegrenzten und täuschenden Scala der Empfindungen, nur soweit es die irdische Existenz gebieterisch fordert, als nothwendiges Uebel geduldet werden; an sich hat sie keinen Antheil am Guten, und als die Aufzählung der Güter zu ihr als einer sechsten Reihe fortgehen will, wird ihr ein Halt geboten [2]). Aber nicht bloss die sinnlichen, auch die ganze Welt der geistigen Empfindungen, Liebe und Eifersucht, Sehnsucht, Wehmuth und Furcht, und mit den Genüssen der Bühne auch das ganze Trauer- und Lustspiel des Lebens werden, wie die Begierden, verworfen [3]). Ebendeshalb vermissen wir eine Stelle für diejenigen Zustände, welche die eigenthümliche Sphäre des Ethischen ausmachen; aus keinem andern Grund, als weil im Wollen eine beständige Unruhe und Spannung liegt, die durch die Kluft zwischen der Vorstellung des Zieles und der Gegenwart des Bewusstseins verursacht wird; das Ethische ist hier lediglich in der Form des geordneten Lebens [4]), und in der dialektischen Erkenntniss der Tugenden [5]) zu suchen. Die ausführliche

---

1) A. a. O. 51 B ff.
2) A. a. O. 66 C.
3) A. a. O. 50 B.
4) A. a. O. 64 E.
5) A. a. O. 62 A.

Kritik der Lust aber hat den doppelten Zweck, einestheils für eine Anzahl von Lustgefühlen eine mehr als scheinbare Existenz zu retten, weil die Harmonie ohne einen derartigen Bestandtheil nicht zu Stande kommen könnte, anderntheils aber diese Anerkennung mit der Verwerfung des Hedonism und der Ausschliessung des bei weitem grössten Theils der Empfindungen und Begehrungen zu vereinigen.

Allein diese Empfindlichkeit gegen den im Bedürfnisse liegenden Schmerz, diese Verstimmung darüber, dass sich unser geistiges Leben aus dem Schoosse der Sinnlichkeit, in einem Process des Werdens, in Abhängigkeit von der Aussenwelt entwickelt, was liegt hierin anders, als eine Verstimmung gegen die menschliche Natur selbst und ihre von der Endlichkeit unzertrennlichen Formen? Nur weil Plato nicht erkannte, dass Mangel und Streben in den tiefsten Wurzeln des Daseins überhaupt liegen, richteten sich seine Vorwürfe nicht gegen das Sein als solches. Es liegt ein mystischer Zug in diesem Zerfall mit der durch Natur und Cultur gegebenen Existenzweise des Menschen; und die beredten buddhistischen Anklagen Arthur Schopenhauers, der ebenfalls nur in dem intellektuellen und ästhetischen Leben wahre Glückseligkeit erblickt, weil in ihm der Wille zum Leben vorübergehend aufgehoben werde[1]), scheinen uns nur eine Predigt über diesen Text im Philebus zu sein. Aber mit dem Geiste der Mystik ist hier freilich sein grösster Feind, der Geist des Maasses und der Grenze »zusammengemischt«, und es ist grade die reine Form eines nach Aussen begrenzten und in sich selbst gegliederten und geordneten Seins, welche auf jene schroffe Strenge hinführte, die sich hier bis zur Mystik steigert.

1) Die Welt als Wille u. s. f. I, §. 56—59.

Verfolgen wir das Ideal Plato's über die Beschränkungen, welche das irdische Leben nothwendig macht, hinaus, dahin, wo seiner Annäherung an das »Leben der Götter« Nichts mehr im Wege steht, so kommen wir zu dem Ergebniss, dass das endliche Einzelwesen zwar seine körperliche und zeitliche Daseinsweise verlier en, aber als wissendes und anschauendes fortbestehen soll, dass das rastlose Wollen und Streben seiner innersten Natur verschwinden, und dafür die gleichmässige Bewegung des Denkens unveränderlicher Formen eintreten soll; wie ein Kunstwerk als ein abgeschlossenes Ganze und wie losgelöst von Causalzusammenhang der Natur frei in sich schwebt und nur auf sich selbst zurückweist, indem es das Ende alles Werdens in dem verwirklichten Ideal gefunden hat.

Zweiter Abschnitt.

Der Staat.

§. 1. Da die Bücher vom Staate gewöhnlich als das abschliessende und am meisten systematische Hauptwerk der platonischen Philosophie, nach ihrer ethisch-politischen, wie nach ihrer dialektischen Seite hin angesehen werden, so ist die Besprechung ihres Verhältnisses zu unsrer Untersuchung von besonderer Wichtigkeit. Fragen wir aber nach dem Punkte, in welchem der Grund für diesen abschliessenden Charakter derselben zu suchen ist, so sehen wir uns auf die in dem vorher behandelten Gespräch

zuerst aufgestellte Form der Untersuchung und Betrachtung hingeführt, und obwohl sich keine ausdrückliche und wörtliche Zurückbeziehung auf dasselbe nachweisen lässt, so haben wir doch in ihm offenbar das Schema zu suchen, auf dessen Anwendung die Eigenthümlichkeit unsers Werkes zurückgeführt werden kann, und vermittelst dessen sich die von verschiedenen Richtungen aus begonnenen Gedankenreihen der platonischen Philosophie hier um einen Mittelpunkt crystallisirt haben.

Was zunächst die Form der Untersuchung betrifft, so liegt der Ausgangspunkt und die Einheit des Ganzen wieder in einer einzelnen, praktisch bedeutenden, sokratischen Frage: was dort der Streit zwischen Einsicht und Lust, ist hier die Frage nach dem Begriff der Gerechtigkeit, deren Beantwortung mit dem alten Kampf gegen die sophistische Zurückführung sittlich-politischer Ordnung auf willkürliche Satzung und mit dem Erweis der Glückseligkeit des gerechten Lebens zusammenfällt. Und diese Frage wird auch hier nicht auf dem Wege der Prüfung, Beschränkung und Vervollständigung der dargebotenen Definitionen, nicht durch das kunstvolle Gewebe von Fragen und Schlüssen zu Ende geführt, sondern wie dort der Umweg der Zusammenstellung eines geordneten Ganzen von Gütern eingeschlagen wurde, als dessen Form sich das Gute ergab, so gelangen wir hier zu dem Begriff der Gerechtigkeit erst durch die Construction der Organismen des Staats und der Seele, in welchen jene Tugend ohne weiteres mit Evidenz hervortritt; an die Stelle des mittelbaren Beweises durch Schlüsse tritt der unmittelbare Beweis der Anschauung. Und wie dort nicht das an sich vollkommenste, affektlose und rein erkennende Leben gesucht wurde, sondern das, welches für die Menschen wie sie sind das vollkommenste

ist, so werden hier die Philosophen genöthigt, aus ihren bloss intellektuellen Beschäftigungen in die Verhältnisse des Staats herabzusteigen, der nur das System der Formen ist, welche die Seelen innerhalb ihres vorübergehenden körperlichen Lebens eingehen; und auch die Ethik hat es in erster Linie nicht mit der einfachen intellektuellen, sondern mit der vielfältigen politischen Tugend zu thun. Was aber die vier Principien betrifft, so ist auch im Staate die Vernunft des Philosophen die Ursache des Ganzen. Die Zweiheit der Grenze und des Unbegrenzten, der Güter des Erkennens und Empfindens, begegnet uns wieder in dem höheren und niederen Theile der Seele und des Staats, wobei ebenfalls an die Stelle der Verdrängung des Einen durch das Andre die Verknüpfung Beider durch Herstellung eines Verhältnisses tritt, welches die Strenge des Maasses mit der Harmonie der Schönheit vereinigt.

§. 2. Es ist also die Forderung, das Wesen der Gerechtigkeit in einem geordneten Ganzen aufzusuchen, welche auf das harmonische System, zunächst des Staates, hinführt, weil dieses in grösseren, wenn auch gröberen Buchstaben geschrieben ist, als das System der Seele[1]). Ist der von Sokrates construirte Staat, so philosophirt Plato, ein guter, so ist er weise, tapfer, besonnen und gerecht; und die Frage ist nur, an welchen Stellen desselben wir diese Tugenden zu suchen haben. Wir sollen sie aber suchen in seinen einzelnen Theilen und ihren Verhältnissen. Denn der Staat ist »weise durch die Erkenntniss der Oberen, welche ihn über seine Gemeinschaft mit ihm selbst und andern Staaten wohl berathen, und tapfer durch die Festigkeit der Wächter, welche die Ansicht des Gesetz-

1) Staat β', 368 D ff.

gebers über das, was zu fürchten ist und was nicht, bewahren und verfechten.« Die Besonnenheit dagegen hat ihren Sitz nicht in einem Theile, sondern ist »durch das Ganze verbreitet«, als »derjenige Einklang, durch welchen das Bessere mit dem Schlechtern nach dem vollkommensten harmonischen Gesetze über die Herrschaft des einen von beiden zusammenstimmt«; und die Gerechtigkeit ist die in allen diesen Tugenden als ihre Grundbedingung schon mitgegebene Selbstbeschränkung, vermöge deren jegliche Klasse und jegliches Glied nur sein und nur Ein Geschäft verrichtet. Wenn so die Handwerker und Ackerbauer für die nothwendigen Bedürfnisse der Wächter sorgen, wenn diese ebendadurch der Vertheidigung des Staats, und die philosophische Elite derselben der Wissenschaft, der Erziehung und der Regierung Zeit und Kräfte widmen kann, so wird sittliche und staatsmännische Weisheit, schützende und erhaltende Kraft und äussere Bequemlichkeit Eigenthum des Ganzen, und durch dieses jedes Einzelnen werden [1]). Diese Einheit des Staats aber ist das erste unerlässliche Merkmal seines Begriffs; nur der schlechthin Eine Staat kann ein Staat genannt werden, jeder andre dagegen ist eine Vielheit von Staaten; es gibt keinen Unterschied zwischen dem schönsten Staate Plato's und dem Staate überhaupt [2]).

Allein nur für den Gang unsres Erkennens sind die Tugenden des Staats das Erste, in der Wirklichkeit sind sie erst aus der Seele in jenen hineingekommen. Denn auch die einzelnen Menschen sind weise und tapfer durch einen eignen Theil ihrer Seele, und besonnen durch die

1) Staat δ', 427 C ff.
2) Das. 422 E. ζ', 527 C.

Zusammenstimmung eines Niederen und Höheren in ihnen; wie der Staat ein Mensch im Grossen, so ist die Seele ein Staat im Kleinen. Ja die Gerechtigkeit, vermöge deren im Staate Jeder das Seine thut, ist »nur ein Schattenbild der wahren, vermöge deren Jeder seinen Seelenkräften, jede Einmischung abwehrend, ihre Sphären anweist, sich selbst beherrscht und ordnet, und mit sich selbst befreundet ist; und so die Drei, gleich den drei Gliedern der Harmonie und ihren Intervallen, in Zusammenstimmung bringt, und auf alle Weise Einer wird aus Vielen«[1]). Wenn ein eifriges Wollen das von der Vernunft Erkannte und Ausgesprochene festhält und gegenüber den verworrenen Begehrungen siegreich behauptet, so wird auch der Staat der Seele durch die Idiopragie seiner Theile Eins.

Wir treffen also hier wieder auf die Begriffe der Trennung und Gemeinschaft als diejenigen, um welche sich die platonische Lehre bewegt. Wenn Plato die Seele in drei Theile mit selbständigen Mittelpunkten zerspaltet und die Scheidung der Stände des Staats in der schroffsten Weise durchführt, so war diess nur die nothwendige Voraussetzung seines Begriffs von Ordnung und harmonischer Einheit, welcher eine vorherige strenge Trennung und Entgegensetzung der zu Grunde liegenden Theile, in unserem Falle eines Muster aufstellenden und ausführenden, eines ordnenden und eines zu ordnenden Theils, als seine Bedingung fordert. Wenn Plato seine psychologische Theorie von einer dreifachen Seele durch das Phänomen der Selbstbeherrschung zu begründen sucht, indem er behauptet, dass eine Entgegengesetztheit innerer Strebungen unter der Voraus-

1) Staat Δ, 443 C ff.

setzung der Einheit der Seele nicht denkbar sei[1]), so werden wir nicht irren, wenn wir die phantastische Auffassung dieses Phänomens zum Theil darauf zurückführen, dass er, weil er solcher entgegengesetzter Theile zu seiner Construction bedurfte, unwillkürlich die verschiedenen Gruppen innerer Erscheinungen, die Zwecke, die sittlichen Ueberlegungen und Entschlüsse auf der einen, und das Ganze der Begehrungen, Neigungen und Gewöhnungen auf der andern Seite, zu abgeschlossenen und selbständig handelnden Wesen umformte.

§. 3. Die Kehrseite des Guten[2]) wird hiernach in der Einmischung in fremde Gebiete, in der Vielgeschäftigkeit, in der Störung und Auflösung der strengen Verhältnisse des Staats und der Seele zu suchen sein. Der Anfang dieser Auflösung ist die Trübung der Reinheit des herrschenden Theils, welcher den gleichmässigen Kreislauf des Ganzen überwacht; ihr Fortschritt beruht darauf, dass das Höhere immer durch das Niedere aus seiner Stellung verdrängt wird, das philosophische Element durch das ehrbegierige u. s. f.; ihre Mitte wird durch die Herrschaft des erwerbenden Interesses bezeichnet, weil in ihr — einem Scheinbild der Sittlichkeit — alle Begierden niedergehalten werden unter dem Druck einer einzigen; ihr unausbleibliches letztes Ziel ist die Anmassung des Herrscherplatzes, welcher dem Höchsten und Göttlichen im Menschen gebührt, durch das vielgestaltige Ungeheuer der vernunft- und gottlosen Sinnlichkeit; oder, nach einem politischen Vorbilde, die Tyrannis, als Sieg und Herrschaft des aus dem innersten, im gewöhnlichen Zustand geschlossenen

1) Staat δ', 436 B ff.
2) Das. Buch η' und θ'.

Abgrund wüster Begehrlichkeit aufsteigenden, um das Scepter einer einzigen gewaltthätigen Leidenschaft sich schaarenden Gelüste — der äusserste Grad der Hässlichkeit und Krankkeit der Seele. So zieht also die geringste Durchbrechung der starren Unveränderlichkeit des Normalzustandes durch Bewegung und Veränderung (welche die Form der Geschichte ist) unaufhaltsam den Abfall vom Guten und das Hinabgleiten in chaotische Zerrüttnng nach sich. Und wie das Gute, nach einem simultanen Schema, als harmonisches Verhältniss von drei an Rang verschiedenen Elementen gedacht wurde, so begreift sich der Gegensatz des Guten nach einem entsprechenden successiven Schema, als stufenweise Umänderung jenes; und wenn dort die Zwischenglieder bestimmt waren, das Entgegengesetzte zur Einheit zu führen, so sollen wir hier aus ihnen die Kluft der Entfernung des Bösen vom Naturgemässen und Schönen ermessen. Wie im Philebus die Inferiorität der Lust durch die fünfgliedrige Reihe anschaulich gemacht wurde, so wird hier der Grad der Verkehrung des Normalzustandes, und folglich das Elend, welches in der tyrannischen Ungerechtigkeit liegt, durch die sechste Potenz von 3 ausgedrückt[1]), so wird der Lust der Sinne die dritte Stelle nach der des Erkennens[2]), und der künstlerischen Nachahmung das dritte Scheinbild des wahren Seins angewiesen[3]). Was diesen letzten Punkt betrifft, so ist es begreiflich, warum grade in unserem Werke, wo die Philosophie die herrschende Stellung im griechischen Leben, welche bisher die Poesie eingenommen hatte, für sich selbst in Anspruch

1) Staat θ', 587 B ff.
2) Das. 580 D ff.
3) Das. ι', 602 C.

nimmt, der Erweis geliefert wird, dass die Universalität der Poesie und namentlich des Nationalepos eine von der wahren königlichen Universalität des Wissens weit abstehende Täuschung sei [1]). Denn da die epische und dramatische Dichtung noch auf der natürlichen, jenseits der Spaltung der sinnlichen und geistigen Natur und der realen und idealen Güter liegenden Weltanschauung ruht, und nur diese ungetrennte Menschheit mit ihren Ansichten, Zielen und Leidenschaften darstellt und verherrlicht, so musste sie einer Speculation, welche das wahre Selbst nur im Erkennen finden wollte, als Verbündete der niederen Seelentheile gegen die höheren und als eine Verführerin erscheinen, welche theoretisch das Kleben am Schein, und praktisch das Hängen an den sinnlichen Gütern und der sinnlichen Lust begünstige und nähre.

§. 4. Wir wollen jetzt durch einen vergleichenden Rückblick an einigen Hauptpunkten den Nachweis zu liefern suchen, dass die früheren Erörterungen Plato's über die im »Staate« behandelten Fragen nur vorläufig abschliessende Haltpunkte auf einem Wege waren, welcher der Behandlungsweise, welche in den eben dargestellten ästhetischen Formen vorliegt, von Anfang an, und auch da, wo der Plan zu unserm Werke wohl noch fern lag, zustrebte. Ein Punkt, der eine Reihe des Werdens beendigt, kann nur, mit dieser zusammengedacht, richtig erkannt werden: in der Unfertigkeit und Resultatlosigkeit der Vorläufer des »Staats«, bei der Uebereinstimmung der Grundrichtung lagen die Antriebe zu einer immer wieder erneuten Umschmelzung des dargestellten Materials, bis in dem harmo-

1) Staat ι', 595 A—608 B,

nischen System die angemessene Form gefunden war, in welcher die an getrennten Punkten begonnenen Gedankenreihen in einem Centrum zusammentrafen.

Zunächst führt uns der ethische Inhalt des Werks auf die alte, im Protagoras und den zu ihm gehörigen Gesprächen behandelte Frage nach der Einheit der Tugend, und auf den Streit, welcher sich dort zwischen der Voraussetzung der Einheit der mit dem Wissen gleichgesetzten Tugend auf der einen, und den Vorstellungen der ausgeprägten, temperamentsmässigen und volksthümlichen Erscheinungen der besonderen Tugenden auf der andern Seite, entwickelt hatte. Denn wenn die Dialektik in einem ersten Theil diese Vorstellungen zersetzt hatte, und nun in dem zweiten das fehlende Element des Wissens zu seinem Recht zu bringen suchte, so wollte ihr diess immer nur auf Kosten des besondern Wesens der einzelnen Tugenden gelingen: sie fand zwar ein Wissen vom Wissen oder vom Guten, aber nicht die Besonnenheit und die Tapferkeit [1]); zwischen der Tendenz der Einheit und des Intellktualism mit ihrem äusserlichen und spitzfindigen Räsonnement, und der Concretheit des Mannichfaltigen, welches sich hier bis zur Charakteristik der persönlichen Träger der Tugenden herab in drastischer Lebendigkeit geltend macht, liegt eine grosse Kluft.

Eine verwandte Schwierigkeit erkennen wir in dem Umstande, dass nach Plato's Lehre die wahre Tugend nur die der Wissenden sein soll, dass aber unter seinen Händen das sokratische Philosophiren seinen s. z. s. demokratischen Charakter gegen ein esoterisches Wesen vertauscht, und zu seiner Aneignung einen gewissen Grad

1) Protag. 329 C—333 E. 349 A ff. Lach. 199 E. Charm. 166 C.

theoretischer Bildung und Geneigtheit zur Vertiefung in allgemeine Fragen nöthig gemacht hatte; während doch die Beschränkung der nach Plato's Ansicht Sittlichkeit und Staatswohl bedingenden Philosophie auf das Eigenthum weniger Gelehrten seiner Ansicht ganz zuwider war.

Beide Probleme werden in unserm Werke dadurch gelöst, dass an der, stets nur einer verschwindend kleinen Minderzahl zugänglichen Erkenntniss der Idee des Guten, als der Einen intellektuellen Tugend, dennoch, vermittelst des Verhältnisses, welches ihre Inhaber im Organism des Ganzen einnehmen, auch die unphilosophische Mehrzahl theilhaben kann. Mögen daher jene Philosophen selbst so hoch stehen, dass der Betrieb politischer Geschäfte für sie einem Opfer gleichkommt: das System des Staats, welches ihnen, die ihm ihre philosophische Bildung zu verdanken haben, die Verpflichtung auferlegt, Nichts für sich und Alles für das Ganze zu sein, macht ihren Sonderbesitz zum Allgemeingut, und fügt zu der in der natürlichen Anlage und Gewöhnung begründeten Gerechtigkeit, Besonnenheit und Tapferkeit der Regierten, das Wissen hinzu, ohne welches die Tugend nur ein Schattenbild ist [1]), und macht so vermittelst der Form der Harmonie die intellektuelle Tugend und die politischen Tugenden zu Eins.

Endlich lässt sich von einer seit Hegel geläufigen geschichts-philosophischen Reflexion aus noch ein dritter Fall dieses Streits zwischen Einheit und Vielheit aufstellen. Nicht bloss die Räsonnements eines Kallikles und Thrasymachus, und der Beifall, den sie fanden, nicht bloss die egoistischen Gelüste, welche den Staat als Beute überlegener List und Kraft ansahen, sind es, welche das Ver-

1) Meno 100 A.

schwinden des das alte Griechenland belebenden politischen Geistes ankündigen; sondern nicht minder die ethischen Bestrebungen, welche die Sophismen jener Wahnpropheten durch den Nachweis der Begründung der Sittlichkeit und der Gesetze in der menschlichen Natur zu zerstören suchten, weil auch sie, ohne es zu wissen, den Inhalt und die Norm des Handelns, welche der Einzelne in seiner Angehörigkeit an das Ganze des Staatslebens besass, durch die selbständig erworbene Ueberzeugung von der Nothwendigkeit und Vernünftigkeit der Sittlichkeit ersetzen wollen, und an die Stelle der concreten politischen Interessen solche Zwecke setzen, deren Erreichung lediglich von dem Einzelnen und seiner Selbstbestimmung abhängt. Allein diesen ethischen Individualism, der sich auch in dem Satze ausgesprochen hat, dass der Staat die Tugend seiner Bürger zum Zweck habe [1]), steht bei Plato das Bewusstsein von der Nothwendigkeit und Ausführbarkeit der antiken Staatsidee in ungeschwächter Schroffheit gegenüber: grade weil der Staat für die sittlichen Zwecke der Einzelnen da ist, kann er ihre unbedingte Unterwerfung beanspruchen; die Tugend ist das Leben des Einzelnen für das Ganze, und die Philosophie das Mittel, jenen Organism, den sie mit zerstören half, in seiner ganzen Strenge und frei von den bisherigen Mängeln zu erneuern und zu erhalten. Beurtheilen wir diese Verbindung von Philosophie und Politik freilich nach der geschichtlichen Wirklichkeit, — und Plato hoffte in der That von einem glücklichen Zufall ein Eintreten seiner Philosophenherrschaft — so können wir darin nur eine grosse, aus einer Unkenntniss der Bedingungen politischen Bildungen entsprungene Täuschung erkennen;

1) Staatsm. 309 C ff.

allein jedenfalls liegt ein rein ideelles Resultat der Verbindung beider darin, dass die ordnende und formende Kraft, welche einst als geschichtliche Macht bei der Bildung griechischer Staaten gewaltet, jetzt, wo sie diese zu verlassen beginnt, noch einmal in theoretischer Form, als Reproduction dieses Staatsideals in dem klaren, die Unfolgerichtigkeiten und Zufälligkeiten der Geschichte weglassenden Spiegel des Denkens hervortritt.

Allein nicht bloss negativ, auch positiv ist das System des Staats vorbereitet worden durch die an ihrem Ort erwähnte Anwendung der Ideen der Ordnung und Harmonie auf die ethischen und politischen Untersuchungen; und die dort herbeigezogenen Gespräche können in dieser Beziehung als Vorläufer des Staats angesehen werden. Wie im Gorgias das stufenweise Hervortreten der unsittlichen Tendenzen der Sophistik darauf abzielte, in dem Leser die Ueberzeugung zu befestigen, dass die wahre Glückseligkeit darin bestehe, »in der Ausübung der Gerechtigkeit und jeder andern Tugend zu leben und zu sterben«[1]), so liegt auch bei den mannichfaltigen Erörterungen des »Staats« die Triebfeder in der Erwägung, dass es »sich hier um das Höchste handle«, nämlich »wie man leben müsse«, um »den grossen Kampf, gut oder schlecht zu werden«[2]); die Glückseligkeit des gerechten Lebens, gegenüber dem Scheinglück der zügel- und schrankenlosen Gelüste, ist der Punkt, zu dem sich die Linie des Gesprächs von ihren vielverschlungenen Bahnen zuletzt wieder zurückbewegt. Und wenn im Staatsmann die Bestimmung der Aufgabe des

1) Gorg. 352 D.
2) Staat ι', 608 B.

wahren Herrschers, als der »königlichen Zusammenwebung von tapferer und besonnener Männer Gemüthsart«, als Hauptergebniss der Untersuchung galt, so führt uns diess in den Mittelpunkt der politischen Theorie unsres Werks, nach welcher der Wehrstand, als Produkt der gymnastisch-musikalischen Erziehung, das Band ist, von dem das Bestehen des Staats abhängt. Das eine Werk entspricht also dem Thema, oder dem ethischen Anfang und Ende des Staats, das andre der als Beweismittel herbeigezogenen Masse in der Mitte; was früher getrennt war, wird jetzt zu einem Ganzen verbunden, und zu gleicher Zeit verschwindet das in den älteren Werken bemerkliche Ringen mit unzulänglichen Darstellungsformen. Denn im Staatsmann war die Form, an die sich Plato gebunden glaubte, für den bei dem Streben nach genauer und abschliessender Behandlung des Gegenstandes zuströmenden Inhalt sichtlich zu eng geworden; die grade Linie der Eintheilungen muss durch dazwischengeschobene Episoden unterbrochen werden, deren Breite selbst wieder eine Rechtfertigung durch neue Episoden verlangt; und das Hauptergebniss wird doch nicht auf diesem Wege gefunden. Aber was dort in einer Reihe mühsamer, in die endlose, ungegliederte Masse der Einzeldinge willkürlich hineingreifender, ungewisser Ausscheidungen gesucht wird, springt hier aus der Gliederung des Ganzen von selbst hervor: und die Lehre vom vollkommnen Maas, dort nur ein gelegentliches Einschiebsel, liegt hier der Anlage dieses Ganzen zu Grunde. Und während im Gorgias der Gedanke der Analogie des Guten mit einem kunstmässig geordneten Ganzen, der doch die eigenthümliche Natur des Sittlichen im Gegensatz zu seiner Verkehrung angeben sollte, erst nach weitläufigen polemischen Vorbereitungen ausgesprochen wurde, so wird jetzt die

concrete Ordnung des Staats und der Seele dergestalt vor unseren Augen entwickelt, dass uns die Nothwendigkeit derselben und die Verwerflichkeit jeder Abweichung von ihr ohne weiteren Aufwand von Gründen einleuchtet.

§. 5. Allein dieser Ansicht von dem abschliessenden Character unsres Werks scheinen einige ausdrückliche Erklärungen Plato's zu widersprechen. Er ist z. B. mit dem eingeschlagenen Verfahren der Untersuchung nicht ganz zufrieden, und will sich nur darum bei der geringeren Genauigkeit desselben beruhigen, weil sie für den vorliegenden Zweck ausreiche; und aus demselben Grunde will er dabei stehen bleiben, bloss politische Tugenden definirt zu haben[1]). Folglich ist die Einsicht in das Wesen der Sittlichkeit, wie wir sie bei Gelegenheit der Erforschung der Gerechtigkeit und mittelst der Analogie des Staats gewinnen konnten, nicht die vollkommenste, und zwar, weil das Staatsleben überhaupt in der praktischen Philosophie Plato's keineswegs die höchste Stelle einnimmt. Indem wir die Aufmerksamkeit des Lesers noch auf diese Seite des Staats lenken, bahnen wir uns zugleich den Weg von dem harmonischen System des Staats zu dem des Timäus.

Dass Plato seine frühere geringschätzige Meinung vom politischen Leben[2]) auch hier nicht geändert habe, diess beweist nicht nur der schon angedeutete Umstand, dass sich die Philosophen auch im vollkommenen Staate nur aus Zwang, wenn auch aus Zwang der Pflicht, mit den Staatsgeschäften einlassen, sondern vornehmlich seine Ansicht von den Gründen und der innern Natur des Staates, wie sie zunächst in der Art und Weise seiner Entstehung her-

1) Staat ϛ'. 504 B ff. δ', 430 C.
2) Apol. 31 D ff. Theät. 172 ff.

vortritt[1]). Die Anfänge des Staats liegen da, wo man die einfachsten Bedürfnisse der Sinnlichkeit, Nahrung, Wohnung und Kleidung, auf zweckmässige Weise, durch Theilung der Arbeit, zu befriedigen beginnt: der Stand der Erwerbenden, der später von der Erziehung zur Tugend ausgeschlossen und zum blossen dienenden Gehorsam verurtheilt wird, ist folglich der ursprüngliche Kern des Staats. Und nur weil ein Leben ohne die Befriedigung der feineren Bedürfnisse der Civilisation thierisch erscheint, die mit derselben eintretende Entwicklung von Luxus und Ueppigkeit aber den Staat zur Ausbreitung über seine natürlichen Grenzen und damit zur Wehrhaftigkeit nöthigt, tritt der Kriegerstand als Werkzeug der Eroberung und Vertheidigung hinzu; und nur weil die Erziehung dieses Standes so schwierig ist, dass sie bloss von den Inhabern des vollkommensten Wissens geleitet werden kann, treten aus den Wächtern die Philosophen hervor. So ist es also die Geschichte des Staats, welche seine Stände absetzt: es ist diese Successivität sinnlicher Bedürftigkeit, Entartung und Gebrechlichkeit mit den gegen sie aufgerufenen Gegenwirkungen, aus welcher die Simultaneität der Staatsverfassung hervorgeht.

Diese historische Construction des Staats erhält noch mehr Gewicht durch eine Vergleichung des Verhältnisses der Glieder des psychischen mit dem des politischen Systems. Bei der Seele liegt das ursprüngliche Wesen in der obersten oder intellektuellen Seele, während das sterbliche Seelenwesen nur in Folge der bis auf einen gewissen Grad zufälligen Bekleidung der Seele mit einem materiellen Leibe hinzutritt, und in einen untern und obern Theil zerfällt wird, damit der letztere von der vernünftigen Seele als

1) Staat β', 369 B — δ', 427 C.

Werkzeug ihrer Einwirkung auf die Begehrlichkeit benutzt werden könne. Dagegen ist der ursprüngliche Kern und Anfang des Staats der unterste, der Begehrlichkeit analoge Stand, und der mittlere, das Elements des Muths vertretende nimmt die Stellung der Herrscher ein, von welchen erst nachträglich der dem Intellektuellen entsprechende Stand der Philosophen vermittelst einer vollkommneren Erziehung abgezweigt wird. Und während dort das sterbliche Seelenwesen nur ein vorübergehender Anhang der ursprünglichen vernünftigen Seele ist, so steht hier umgekehrt der philosophische Theil gewissermassen ausserhalb des Ganzen; denn er wendet sich seiner innersten Natur nach von dem Dämmerschein der im Element der Meinungen und der sinnlichen Kräfte verkehrenden Staatsgeschäfte ab zu dem reinen Lichte der Theorie[1]).

Hiergegen könnte man nun den vielbesprochenen despotischen, den Individuen keine freie Bewegung gestattenden Charakter des platonischen Stats geltend machen, der nur eine politische, keine individuelle Tugend zulässt, und an den sonstwo aufgestellten Grundsatz erinnern, dass das Ganze vollkommener sei als seine Theile; worin zu liegen scheint, dass der Staat Plato für einen höheren Organism gegolten, als die Seele, und dass er, ähnlich wie ein neuerer Philosoph, die Sittlichkeit des politischen Lebens über die moralischen Zwecke des Einzelnen gesetzt habe. Stellen wir den Erklärungen dieser Seite die der andern gegenüber, wonach die Formen des Staats nur ein gröberes Nachbild der Formen der Seele sind, und selbst diese vorbildliche psychische Ordnung nicht einmal die vollkommene Ordnung

1) Tim. 69 C ff. Vgl. Brandis, Geschichte d. griech.-röm. Philos. II, 1. S. 399—409.

des unsterblichen Theils der Seele ist, sondern die unvollkommne, auf der Verknüpfung des letztern mit zwei sterblichen Seelenwesen beruhende, d. h. die Ordnung der Seele in ihrem irdischen, verstümmelten und durch fremdartige Anhängsel entstellten Zustand[1]), so drängt sich uns die Frage auf, wie Plato unter solchen Umständen diese unbedingte Unterwerfung der Einzelnen, und grade z. B. der dem höchsten, intellektuellen Ziel allein geweihten, und dadurch ihrer Erlösung vom Körper am nächsten stehenden Philosophen unter die Staatszwecke habe fordern können.

Die Antwort scheint uns darin zu liegen, dass, vorausgesetzt die gegebenen, in Körper eingegangenen Seelen sollten in Gemeinschaft treten, eine solche nach platonischen Grundsätzen entweder gar nicht vorhanden war, oder die unbedingte Geltung der Form und des Zweckes des Ganzen gegenüber den Einzelnen in sich schloss, und der in ihm befindlichen, dem Maass verwandten Vernunft alsbald zum Stoff für die strengen Gesetze der Ordnung und Schönheit werden musste; dass der Philosoph, wenn er sich seinem zeitweiligen Gefängniss, trotz seines Wunsches nach Befreiung aus demselben, doch als einer göttlichen Fügung nicht ohne Frevel entziehen kann[1]), auch den Staat, als das nothwendige, leblose Erzeugniss des lebendigen Seelenstaats, anerkennen und seinen Beitrag zu seiner Gestaltung liefern musste; als Werk des Philosophen aber wird der Staat allerdings nur nach einem ideellen Musterbild entworfen werden können[2]).

§. 6. Die Verwendung der Staatslehre als Mittel zur Erkenntniss der Natur der Seele und der Tugenden konnte

1) Staat ι', 611 B ff.
2) Phädo 62 B ff.

also nur unter der Voraussetzung stattfinden, dass Plato hier die Darstellung der politischen Seite der Tugend im Auge hatte; die Schranken der Tugendlehre des »Staats« sind also der Punkt, auf den wir hiermit geführt werden.

Die Gerechtigkeit zunächst, deren Definition der Einheitspunkt des ganzen Werkes ist, kann als die in besonderm Sinn politische Tugend bezeichnet werden. Denn obwohl erst die Tugend der Weisheit, indem sie in der Person des Philosophen die Herrschaft führt, den wahren Staat möglich macht, obwohl erst sie dem Einzelnen die Stellung anweisen muss, deren Einhaltung eben die Gerechtigkeit ist, so kann sie doch (wie schon bemerkt) mit ihren eigentlichen Objecten nur verkehren, indem sie aus der politischen Sphäre heraustritt: dieser kehrt sie sich nur s. z. s verschleiert, als staatsmännische Einsicht zu, während ihr offenes Antlitz der Idee des Guten zugewandt ist. Da aber im Staat alle freie Thätigkeit nicht dem Ganzen, sondern den bewussten Theilen zufällt, so kann er nur wirklich werden durch die Gesinnung, mit der sich der Einzelne dem Plane der staatengründenden und regierenden Weisheit fügt und auf jede abschweifende Vielgeschäftigkeit verzichtet. Während daher in dem harmonischen System des Philebus, wo es sich um Vereinigung von Objecten des Strebens oder Sachen handelte, der Begriff des Maasses, d. h. der Form des Ganzen, der Hauptbegriff war, so muss hier, wo es sich um Subjecte des Wollens handelt, der Begriff der Gerechtigkeit oder der Selbstbestimmung der Individuen, in der ihnen angewiesenen Stellung im Ganzen zu verharren, zum Hauptbegriff werden. Deshalb heisst sie diejenige Tugend, welche den übrigen Tugenden (und damit dem Ganzen) die Kraft des Entstehens und Bestehens verleiht; denn sobald von den verschieden gearteten Individuen einer bestimmten

Masse Jeder das Seine thut, so ist der Staat realisirt[1]). Mit diesem ihrem formellen, gegen den Inhalt gleichgültigen Character entspricht die Gerechtigkeit ganz der Natur des Staats, dessen Vollkommenheit nicht darin besteht, eine Republik von Weisen zu sein, sondern eine Vereinigung der verschiedenen möglichen Arten von Menschen im richtigen Verhältniss.

Auch wenn Plato, dem Begriffe eine neue Wendung gebend, erklärt, dass die wahre Gerechtigkeit weniger darin bestehe, dass die Stände und Mitglieder des Staats, als darin, dass die Theile der Seele das Ihrige thun (S. 124), also seine Idee der Gesundheit und Harmonie der Seele[2]) mit dem Namen der Gerechtigkeit stempelt, auch da behält der Begriff diese beschränkte Geltung bei. Denn die Gerechtigkeit ist auch in diesem Fall nur die Aufrechterhaltung des richtigen Verhältnisses der zeitweiligen unvollkommnen Zusammensetzung der Seele, in welcher sie Erden- und Staatsbürgerin ist. Als solche könnte sie aber nur dann das Wesen des Guten erschöpfend ausdrücken, wenn Plato voraussetzte, dass die menschliche Natur nicht anders existire und existiren könne, als wie sie uns erfahrungsmässig erscheint, oder wenn das Verhältniss zwischen einem Höheren und Niederen in uns durch die körperliche Existenz bedingt und auf die irdische Episode eingeschränkt wäre. Ist aber das wahre Selbst des Menschen vielmehr ein durch die drei Welten hindurchwandelndes unsterbliches Wesen, und ist das Wesen der Seele Harmonie, so werden wir eine Darstellung derselben in ihrer ursprünglichen, rein intellektuellen Thätigkeit, und in den reinen Formen, deren Wieder-

1) Das. δ', 433 B.
2) Das. 444 C ff.

herstellung das Ziel aller Erziehung und Philosophie, und die Folge der Befreiung vom Körper ist, noch zu erwarten haben; und wir erhalten sie da, wo die Psychologie in die Kosmologie umschlägt.

§. 7. Neben der allen Staatsbürgern als solchen und in gleicher Weise zukommenden Gerechtigkeit, als der formellen Seite der politischen Tugend, lässt sich noch eine andre Hauptseite derselben unterscheiden, wenn wir von dem Stande ausgehen, welcher die Mitte und den Kern des Staats bildet. Da nämlich die Philosophen nur vermöge eines Pflichtopfers an der Politik theilnehmen, und die Erwerbenden von jeder höheren geistigen Bildung und activen Mitwirkung am Staat durch ihre Beschäftigung mit unedler Arbeit ausgeschlossen sind, so liegt der Schwerpunkt des Staats in dem Stand der Wächter, welcher ebenso für die höhere Einsicht der Wissenden Verständniss und Folgsamkeit hat, wie er geneigt und befähigt ist, seine Ansichten muthig im Leben durchzukämpfen, und der daher das Bindeglied ist, durch welches der Staat besteht, und ohne das er in die Masse untergeordneter sinnlicher Menschen und in vereinzelte Theoretiker zerfallen würde. Diese mittlere Natur der Wächter nun mit ihrer, zwischen vernünftiger Erkenntniss und blindem Gehorsam stehenden, edlen und tugendhaften Gewöhnung ist das Werk eines Erziehungssystems, dessen Beschreibung einen der wichtigsten Theile des »Staats« ausmacht, und das der Punkt ist, an welchem auch die schöne Kunst im System der Staatslehre und in Plato's Philosophie überhaupt ihre berechtigte Stelle findet; indem sie hier, statt Dienerin augenblicklicher und trügerischer Lustempfindungen, Erzeugniss und Pflegerin des Scheins im Menschen zu sein, zum Mittel für eine bestimmte, durch

die Gliederung der politischen Gesellschaft gegebenen Bildungsstufe erhoben wird.

Diese ästhetische Erziehung[1]) bewegt sich nun um die beiden entgegengesetzten Elemente, welche der platonische Wächter zu vereinigen hat. Da er nämlich ebenso hart gegen die Feinde, wie sanft gegen die Befreundeten sein und Empfänglichkeit für die Vorschriften der höheren Weisheit mit der Geschicklichkeit und Kraft des praktischen Handelns vereinigen muss, so kommt dem Vorsteher des Staats (wie schon früher gelehrt wurde, s. S. 36 f.) die Aufgabe zu, die Eigenschaften des Heftigen und Sanften, welche im Allgemeinen dem Gegensatz der praktischen und theoretischen Naturen entsprechen, hervorzubringen und im rechten Gleichgewicht zu erhalten. Diesem Gegensatz aber entsprechen als Erziehungsmittel Musik und Gymnastik; denn auch die Gymnastik dient der Bildung der Seele. Die eine erzeugt Rauhheit und Härte, sie weckt den natürlichen Muth und jene Energie des Geistes, welche auch zur theoretischen Bildung nicht entbehrt werden kann: Schärfe im Wahrnehmen, Schnelle im Ergreifen des Wahrgenommenen, Stärke im Festhalten desselben; aber einseitig angewandt, stumpft sie die Seele ab und hat Bildungscheu und Musenfeindschaft in ihrem Gefolge. Die andre erzeugt Weichheit und Milde, und macht das Muthige sittig, wie Feuer das Eisen schmeidigt, wird ihr aber zuviel eingeräumt, so schmilzt sie den Muth weg und durchschneidet der Seele die Sehnen. Der ist daher der vollkommne Musiker, welcher beide Erziehungsmittel richtig gegeneinander zu stimmen und schön miteinander zu verknüpfen, auf die richtige Weise das eine Element anzuspornen, und das andre zu mässigen versteht

---

1) Vergl. bes. β', 374 E ff. γ', 398 C — δ', 427 C. 441 E f.

Beiweitem am wichtigsten aber ist die Musik. Denn sie allein schon besitzt in der Mannichfaltigkeit ihrer Tonarten die Mittel, beide Seiten des Charakters anzudrücken und harmonisch auszubilden. Sie vermag sowohl die Gemüthsbeschaffenheit desjenigen darzustellen, der in Thaten des Krieges und der Gewalt Tapferkeit bewährt und in Unglück und Tod standhaft und gerüstet sein Schicksal besteht, wie die des besonnenen und mässigen, in friedlicher Weise beschäftigten Mannes, die Stimmung dessen, der sich betend zu Gott, oder belehrend und ermahnend an die Menschen wendet, oder selbst einer Bitte und Vorstellung Gehör gibt; und die diesen beiden Zuständen des Innern entsprechenden Tonarten machen den Umfang der im Staat überhaupt zulässigen aus. Als die Kunst ferner, welche durch Rythmus und Harmonie besonders tief in die Seele eindringt und sich ihr am stärksten einprägt, muss die Musik vorzüglich geeignet sein, schon frühe eine Neigung des Innern für schöne Formen und für die mit ihnen verwandte Vernunft und Tugend hervorzubringen. Sie wird für die Aufnahme der letzteren schon zu einer Zeit, wo die geistigen Fähigkeiten noch schlummern, den Boden bereiten; denn die eine solche Bildung genossen haben, »bemerken und vermeiden das Verfehlte und Unschöne, während sie das Schöne mit Beifall und Lust aufnehmen, sich daran nähren und selbst gut und edel werden«, auch schon da, wo sie für die Wissenschaft noch nicht reif sind; ist ihnen aber diese einmal nahe getreten, so werden sie dieselben an der Verwandtschaft erkennen und hochschätzen. Daher steht die Beschaffenheit der Gattungen der Musik in so engem Zusammenhang mit der Beschaffenheit der Sitten und Gesetze; daher wird diese Kunst grade für den Stand von der höchsten Wichtigkeit sein, welcher die Gebote der Vernunft

nicht selbst zu stellen, sondern ihnen ein williges Ohr und einen thatkräftigen Arm zu leihen, sie gleichsam in die Form der Natur umzusetzen hat.

Ueberhaupt aber soll das Schöne und Geordnete die Seele wie ihre geistige Atmosphäre umgeben. »Da sich bei allen Künsten, Malerei, Baukunst, Webekunst s. s. f., an dem Leibe des Menschen und an den Gewächsen eine Wohlgestalt und Harmonie, welche dem sittlichen Gemüth verwandt ist und es darstellt, neben ihrem Gegentheile findet, so darf das Formlose und Unbändige, das Unedle und Unverständige, weder an den Nachbildungen lebender Wesen, noch an Gebäuden, noch an sonstigen Werken geduldet, und solche Künstler müssen gesucht werden, welche die Gabe besitzen, der Natur des Schönen und Anständigen überall nachzuspüren, damit den Jünglingen die Eindrücke desselben von allen Seiten entgegenkommen, wie die milde und gesunde Luft einer heilsamen Gegend, und sie von Kindheit an unvermerkt zur Aehnlichkeit, Freundschaft und Uebereinstimmung mit den schönen Reden hingezogen werden«.

§. 8. Anhangsweise mag hier noch die Lehre Plato's von der göttlichen Begeisterung (*θεια μοιρα*) Erwähnung finden, weil auch sie von dem Streben ausgeht, der Politik und den Elementen der höheren Nationalcultur überhaupt, eine mittlere Stellung anzuweisen, um dadurch die Schroffheit eines Urtheils, welches die Poesie und die Sprache, die Staatsmänner und Helden Athens, die Weisen und Priester der Vorzeit, wegen des Fehlens der philosophischen Form, in gleiche Verdammniss warf mit der Afterweisheit und Afterpolitik der Gegenwart, einigermassen zu mildern. Weil nämlich bei jenen Erscheinungen der Antheil am Vortrefflichen oft ebenso hervorleuchtend war, wie die Nachbarschaft des Irrthums, weil ihr Hervorragen über den gewöhnlichen

Lauf der Dinge sie ebenso hoch über das Gemeinmenschliche hinausrückte, wie die Unfähigkeit, vernünftige Rechenschaft zu geben, sie vor den Augen des Philosophen herabsetzte, so bot sich die Vorstellung der göttlichen Begeisterung oder des Zustands der Seher und Dichter, als einer durch höheren Einfluss bewirkten Aufhebung des natürlichen Zustands, in dem die ausnahmsweise Erhöhung und die ausnahmsweise Herabdrückung des Menschlichen in gleicher Weise enthalten war, als concretes Substitut eines Klassenbegriffs dar, welcher das, was Plato wollte, noch schlagender ausdrückte, wie die Begriffe der richtigen Meinung, der gewohnheits- und volksmässigen Tugend, und der deshalb auf alles dasjenige, dem Plato eine solche Mittelstellung zugestehen wollte, übertragen wurde, vornehmlich aber auf die politische Tugend, der die vernünftige Begründung, die Mittheilungsfähigkeit und die Unerschütterlichkeit der Ueberzeugung fehlt, obwohl der Inhalt der Gesinnung und die praktischen Ergebnisse dieselben sind[1]).

---

1) Vergl. Meno 97 B — 100 C. Phädr. 238 C. 242 C f. 244 A ff. Io 533 D — 536 E.

Dritter Abschnitt.

Timäus.

§. 1. Wir haben gesehen, wie das Werk, welches alle Strahlen der platonischen Speculation in sich zu sammeln schien, doch auch über sich selbst hinauswies, und zugleich mit der Erfüllung der bisherigen Erwartungen neue weckte, auf deren Befriedigung sich das Nachdenken unsres Philosophen richten musste. Den Staat als Mittel gebrauchen, um zur Erkenntniss der Seele zu gelangen, hiess das Ursprüngliche aus einem Abgeleiteten erklären, in welchem noch dazu die wahre Ordnung des Ursprünglichen nicht mehr vorhanden war. Daher entstand die Aufgabe, die Seele aus der reineren Quelle, der sie in Wahrheit entstammt, und in ihrem ungetrübten himmlischen Zustande zu erkennen. Wenn das letzte Ziel des Menschen das ist, durch standhafte Bewahrung der Ueberzeugung von dem höchsten Werth der Gerechtigkeit zu der Befreiung vom Leibe und den Wiedergeburten, und zu einem rein seelischen Leben zu gelangen [1]), so wird auch das letzte Ziel der Wissenschaft die mit der Materie unverworrene, und in ihren eigenthümlichen Maassen und Bewegungen noch ungestörte Seele sein.

Obwohl der Timäus mit seinem System der Naturphilosophie weder durch andre Dialoge gleichen Inhalts vorbereitet ist, noch bei dem vollständigen Abschluss, den er seinem Gegenstande gibt, etwas für nachfolgende Untersuchungen übrig lässt, so liegt doch in diesem scheinbar

1) Staat ι', 618 B ff.

ganz isolirten Werke der Punkt, in welchem der von uns verfolgte Process des Platonism zu Ende kommt, d. h. in welchem das, was bisher nur eine, wenn auch von Anfang angedeutete, doch stets nur als Tendenz wirkende Betrachtungsweise war, deutlich und entwickelt aus dem Hintergrunde hervortritt: in der Darstellung eines vollkommensten Inbegriffs rein ästhetischer Verhältnisse, dem wir in der Weltseele, als dem Kern platonischer Physik begegnen, liegt die Vollendung nicht bloss der im Philebus und im Staate begonnenen Philosophie der Erscheinung, sondern auch der platonischen Philosophie überhaupt nach der theoretischen und praktischen Seite, was die Entfaltung der inneren Gliederung des Guten und Schönen, und was ihre Zurückführung auf die letzten Grundlagen betrifft[1]. — Von diesen Gesichtspunkten aus wollen wir die Hauptpunkte der platonischen Naturlehre im Folgenden ins Auge fassen.

Zunächst enthält der Timäus unläugbar die Vollendung der in den beiden vorhergehenden Werken begonnenen harmonischen Systematisirung der Erscheinung. Wenn das erste dieser Gespräche das Gute nicht in dem affektlosen, rein vernünftigen Leben, sondern in demjenigen fand, welches die Bedürfnisse der gegebenen menschlichen Natur in möglichst vollständiger Weise befriedigt, wenn der Staat die Idee einer vollkommenen Gemeinschaft in einem Ganzen entwickelt sah, dessen Grund, Vorbild und Bestandtheile die in den Schranken irdischer Existenz lebenden Seelen sind, so verrieth sich hierin ein Streben, die Erscheinung

1) Martin, Etudes sur le Timée I, S. VII: C' est dans ce dialogue que Platon semble avoir voulu indiquer la liaison des théories éparses dans tous les autres.

in den Kreis der Betrachtung zu ziehen, welches endlich folgerecht von der ethischen und politischen zu der natürlichen Erscheinung übergehen, und mit den in jener Sphäre ausgebeuteten naturphilosophischen Principien auf das ursprüngliche Gebiet dieser letztern zurückkehren musste; wie denn auch die Richtung auf allumfassende und in sich abgeschlossene Systeme, dort der menschlichen Güter, hier der Totalität eines gesellschaftlichen Ganzen, nur in dem System alles Gewordenen, dem Ἑν και παν des Kosmos endigen konnte.

Wenn die Ordnung, welche die gemeinsame Form der beiden ersten Systeme war, entgegengesetzte Elemente zur Voraussetzung nahm, und zwar die concreten anthropologischen Gegensätze der Einsicht und Lust, der intellektuellen und sinnlichen Naturen, des regierenden und erwerbenden Standes, so musste die Betrachtung irgend einmal auf die abstracten metaphysischen Gegensätze — der untheilbaren und theilbaren Substanz, des Selbigen und Andern geführt werden; wobei dann die, Vereinigung des Entgegengesetzten bewirkende Form des Zwischenglieds, welche im Staate eine so wichtige Rolle spielte, zuerst in ihrer mathematisch-ästhetischen Reinheit als Mittelglied einer Proportion hervortritt, und als solches in der mannichfaltigsten Weise, in der Bildung und Ordnung der Weltseele und des Weltkörpers verwandt wird. Und wenn der eine jener gegensätzlichen Bestandtheile immer das intellektuelle Element vertrat, und somit das, was bisher das Höchste und das Ein und Alles der Philosophie zu sein schien, zum blossen Glied eines Systems herabgesetzt wurde, wenn z. B. die der weltbildenden Kraft verwandte Vernunft, die Dialektik u. s. f. dem Maass untergeordnet werde, und die Wissenden ihr höheres theoretisches Leben dem Staate opfern mussten, so

wird hier das intelligible und ideelle Sein als solches zum blossen Mischungsbestandtheil der Seele neben dem körperartigen, aus denen beiden erst das schönste harmonische Wesen entsteht. Von diesem Standpunkt aus kann dann auch die Verbindung des Geistes mit der Materie, die im Phädrus z. B., freilich in mythischer Darstellung, auf einen Fall zurückgefürt, d. h. für das Nichtseinsollende erklärt worden war, durch die Vollkommenheit und Schönheit des Weltalls, die auch sterbliche Wesen erfordert, gerechtfertigt werden.

§. 2. Hiermit sehen wir uns aber wieder auf die Ideenlehre Plato's zurückgeführt, welche wir beim Uebergang auf die harmonischen Systeme fallen gelassen hatten, obwohl ihr noch viel an einer abgeschlossenen und befriedigenden Gestaltung fehlte. Mochten nämlich die Ideen, als das wahre Wesen und die ideellen Vorbilder der Dinge, noch so sehr darauf angelegt sein, dem Geiste die höchste Befriedigung zu gewähren: weil sich die Erscheinung ihnen gegenüber erhalten hatte, so blieb zwischen der Welt des Wissens und der Welt der Vorstellung ein klaffender Spalt, und das ganze System litt an einem Dualism, der für unsern Philosophen Voraussetzung und Aufforderung zur Herstellung einer »Zusammenstimmung des Auseinanderweichenden« werden musste. Es ist daher nicht zufällig, dass grade im Timäus, wo der Zwiespalt des Immerseienden und Immerwerdenden, des Unentstandenen und Unvergänglichen, und des Entstehenden und Vergehenden, des Gewussten und Vorgestellten, mit einer an Parmenides erinnernden Schroffheit ausgesprochen wird[1]), zugleich eine auf die letzten Elemente zurückgehende Einigung dieser Gegensätze versucht wird.

1) Tim. 27 D f. vgl. mit Parmen. V. 33 ff.

Neben diesem negativen liegt ein positiver Anknüpfungspunkt in den Sätzen von der Theilnahme der Erscheinung an der Idee, und der Urbildlichkeit der letzteren. So lange die platonische Speculation, in aufsteigender Richtung, von der Erscheinung zur Idee hinstrebte, lag in diesen Ausdrücken mehr die Tendenz, die Schwäche und Erborgtheit des Wesens der Erscheinung zu bezeichnen, und zu erklären, wie sie trotz dieses halben Seins dennoch als Ausgangspunkt für die Erkenntniss der Ideen benutzt werden könne; wo dagegen das Denken, in absteigender Richtung, derErscheinung ein selbständiges Interesse zuzuwenden begann, da musste sich alsbald die Frage erheben, in welchen Formen die Anwesenheit der Ideen in derselben, und ihr abbildliches Verhältniss zu den Ideen sich zeige. Der Blick des Philosophen auf die Erscheinung, damals als ihn das ewige Werden des Heraklit zu den Ideen drängte, war ein andrer, als jetzt, wo er eine Darstellung der Erscheinung als Abbild einer schon vorausgesetzten Ideenwelt liefern wollte.

Bei diesem Versuche Plato's bezeichnet nun die Weltseele des Timäus den höchsten Grad, in welchem sich die Erscheinung dem Wesen der Ideen annähern und an den Eigenschaften derselben theilnehmen kann. Wie die Ideen allen Inhalt der Einzelwesen zur Einheit zusammenfassen, so ist die Seele des Einen, alles gewordene Sein umfassenden Weltleibes, selbst ein allumfassendes Eines, dessen unsichtbare und unveränderliche Maasse und Verhältnisse, den Wechsel und die Unordnung des materiellen Seins ausschliessen. Aber auf der andern Seite ist die Weltseele auch wieder Eine nur durch die Verknüpfung des Vielen und Entgegengesetzten; sie ist als Seele durchaus Bewegung, wenn auch Ursprung der Bewegung und vollkom-

menste Bewegung; sie ist endlich so sehr nur für ihren Leib da, dass sie in dem Vortrag des Timäus erst nach diesem beschrieben wird, obwohl sie ihm der Zeit und der Würde nach vorangeht; sie erscheint als das unsichtbare Gerüste, in welches die Materie hineingebaut wird, damit sie die Formen und Bewegungen der Seele wiederhole, und erhält damit auch Antheil an den der Idee fremden Formen von Zeit und Raum, Bewegung und Getheiltheit; so dass sich also in ihr die sonst einander getrennt gegenüberstehenden Eigenthümlichkeiten der Ideenwelt und der Erscheinung soviel als möglich vereinigen.

Nehmen wir dazu, dass ihre Urbestandtheile gradezu als die ideelle und die körperliche Substanz bezeichnet werden, dass das göttliche Weltall einst das alleinige Objekt der Speculation war, und dass die Form eines in schönen Verhältnissen geordneten Ganzen für Plato die höchste Bedeutung hatte, uud erinnern wir uns dass die Ideenlehre doch eigentlich, gegen die Natur der Sache, das Unveränderliche und Gattungsmässige von dem Werdenden und Individuellen getrennt hatte, so scheint es, als näherten wir uns hier dem Punkte, wo die Ideen ihre Ansprüche, für das alleinwahre Sein zu gelten, aufzugeben im Begriff stehen, um in die bescheidenere Rolle einer nur zum Zweck der ideellen Construction des Wirklichen gemachten Abstraction, eines bloss mitconstituirenden Elements dieses Wirklichen, zurückzutreten; als wenn die Philosophie, welche nur Wissenschaft der Ideen sein, und die Erscheinung nicht begreifen, sondern verlassen wollte, doch zuletzt wieder alles auf die Erklärung dieser Erscheinung, als den Ausgangs- und Zielpunkt aller Philosophie, zurückbeziehen müsse.

Allein Plato tritt diesem Punkt auch eben nur nahe.

ohne ihn erreichen zu können. Die übersinnliche Existenz der Ideen, die ihm mit der Möglichkeit eines Wissens überhaupt zusammenfiel, stand ihm so fest, dass sie ihm bei dieser Untersuchung vielmehr als eine unbezweifelte Voraussetzung zu Grunde lag. Seltsam war daher der von ihm zur Vermittelung jenes Dualism eingeschlagene' Weg, nämlich das Wesen, welches die entgegengesetzten Charaktere der Ideen und der Erscheinung in sich vereinigt, auf ein mittleres Gebiet zwischen den in starrer Jenseitigkeit verharrenden Ideen, und der im Strom des Werdens hin- und herfluthenden Erscheinung hineinzusetzen; wodurch beide so vermittelt und vereinigt werden sollen, dass zugleich ihr Fürsichsein bestehen bleibt. Diess ging freilich nicht an ohne eine Reihe von Widersprüchen; denn das ideelle Sein, welches sich hier mit einer andern Substanz zu einem dritten Sein verbinden soll, kann ja seiner Natur nach weder ein Anderes in sich aufnehmen, noch in ein solches übergehen, noch ist es überhaupt einer Bewegung und Veränderung zugänglich [1]), und die Ideen selbst erscheinen auch von dieser Verbindung ganz unberührt; wie kann aber vollends die körperlich theilbare Substanz ein Element des unsichtbaren Seelenwesens sein? Diese Widersprüche lassen sich nicht befriedigend lösen, sondern nur erklären aus der Stellung unsres Philosophen zwischen den beiden Thatsachen der Transcendenz der Ideen oder des Dualism auf der einen, und der Vereinigung beider Gegensätze in seiner pythagoreisirenden Kosmologie auf der andern Seite. Diese Stellung nöthigte ihn, das Unmögliche irgendwie vorzustellen, und uns in der Bildung der Weltseele das Räthsel

1) Tim. 52 A.

aufzugeben, dass wir zwei unvereinbare und getrennt bleibleibende Gegensätze zugleich als Eins denken sollen[1]).

Wer also hier eine philosophische Lösung des Hauptproblems der platonischen Dialektik erwartete, der würde die schon vorhandenen Schwierigkeiten nur durch eine Reihe von neuen vermehrt finden. Allein der eingeschlagene Ausweg, zwischen die streng geschiedenen Sphären, die ideelle für das Denken, und die sinnliche für die Wahrnehmung

1) Hierin scheint die einzig mögliche Erklärung der „untheilbaren und immer sich selbst gleichen" und der „körperlich theilbaren Substanz" zu liegen. Plato musste die Bezeichnungen der Elemente der Seelensubstanz se wählen, dass sie den Leser eben so bestimmt auf die einheitlichen und wandellosen Ideen und auf das materielle Sein hinwiesen, wie von einer Gleichsetzung mit denselben zurückhielten; er rückt die Bezeichnungen jener daher so nahe als möglich an die Bezeichnungen dieses heran, und umgeht doch ihr gänzliches Zusammenfallen. Er bedurfte zu einer genetischen Construction des Wesens der Seele eine allgemeine Substanz der Ideen (die wir sonst nur als eine Vielheit von Monaden kennen), und eine allgemeine Substanz der Körperwelt, nnd zwar beide als einer solchen Verknüpfung fähig, die weder eine Bewegung der Ideen selbst einschliessen, noch die Seele ins Materielle herabziehen sollte. Fanden sich dergleichen Potenzen in seinem System nirgends vor, so bedachte er sich nicht, dieselben innerhalb des wahrscheinlichen Gedankenspiels der Naturphilosophie, so wie er sie gerade an diesem Orte nöthig hatte, zu erfinden, ohne sie dann weiter denkend zu verfolgen; vielleicht weil sich diese Sphäre nach seiner Ansicht der Genauigkeit der Wissenschaft entzog, vielleicht auch, weil der Gegenstand für jede andere, als diese flüchtige Berührung, zu zart war. Diess und die mythische Form, in welcher alle diese Dinge ursprünglich schon concipirt sind, verbarg ihm, dass er hiermit eigentlich das Geständniss der Unzulänglichkeit seiner Principien für den hier behandelten Gegenstand aussprach.

und Vorstellung, eine beide vermittelnde dritte einzuschieben, welche sie in derselben Weise verknüpft, wie in der Seele das muthige Element das erkennende und begehrende, dieser weniger auf logischen Zusammenhang, als auf ästhetische Wirkung berechnete Ausweg ist ganz im Geiste Plato's, dessen System sich dadurch allerdings zu einem harmonischen Ganzen von drei Grundauffassungsweisen des Gegebenen abrundet.

Was weiter folgt in der Lehre von der Weltseele, steht mit der Art ihres Ursprungs im innigsten Zusammenhang. Wie das Verhältniss der in ihr verbundenen Elemente, und das Verhältniss zwischen Ideen, Weltseele und Erscheinung nach der Analogie einer Proportion gedacht wird, so ist auch ihre Gliederung nur die beständige Wiederholung von Proportionen; gleich als habe es das hartnäckige Widerstreben der entgegengesetzten Elemente gegen ihre Vereinigung nothwendig gemacht, harmonische Bänder so zahlreich als möglich anzuhäufen. Wie die Substanz der Seele aus der Vereinigung der Natur des Selbigen und Andern vermittelst einer dritten aus der untheilbaren und theilbaren Wesenheit gemischten Substanz gebildet wurde, so entsteht die Form der Seele wieder durch eine siebenfache Theilung der Substanz, und durch die Verknüpfung dieser Theile mittelst arithmetischer und harmonischer Proportionalen nach dem Muster eines idealen Diagramms; und weiterhin durch die Theilung dieses, als eine Linie gedachten Gefüges in die sich durchkreuzenden Kreise des Selbigen, mit der vollkommenen, Einen, nach recht gehenden Bewegung (des Fixsternhimmels), und des Andern mit den unvollkommenen, sieben, nach den Verhältnissen jener Scala voneinander abstehende Kreise beschreibenden, schiefen und nach links gehenden Bewegungen (der Ekliptik).

§. 3. Wenn hiernach die Schönheit der Weltseele und der Welt aus ihrer metaphysischen Stellung und Bestimmung hervorgeht, so vollendet sich, nach der praktischen Seite hin, in ihr die Darstellung der Maasse der menschlichen Seele und der sittlichen Ordnung: der alte Gedanke des Platonism von der Nothwendigkeit und Naturgemässheit dieser Ordnung tritt erst hier in seinem buchstäblichen Sinne hervor, und erhält seine letzte Bewährung, indem uns die Gesetze der menschlichen Welt in ihrer Abhängigkeit und in ihrer Uebereinstimmung mit dem Gesetze des Kosmos vorgeführt werden. Dass der Philosoph der Sittlichkeit und des Spiritualism in der Natur, nicht etwa nur eine symbolische Vorgeschichte, sondern die Grundlage, die ursprüngliche Existenz und die vollkommene Darstellung der geistigen Gesetze des Guten und Schönen finden konnte, die uns die Erforschung unsres Innern nicht mehr in ihrer Reinheit zu zeigen vermag, diess war ermöglicht durch die dem Timäus eigenthümliche Gleichsetzung psychischer Thätigkeiten mit mathematisch-ästhetischen Formen, durch die Zusammenfassung der Naturgesetze zu einem geistigen Wesen auf der einen, und die Anschauung intellektueller Funktionen als kosmischer Bewegungen auf der andern Seite. Wenn Plato daher in seiner Physik die alte Vorstellung einer vollkommenen, lebendigen, göttlichen Welt wiederaufnimmt, so will er nicht etwa mit den alten »Physiologen« die Beseeltheit und Vernünftigkeit, das Maass und die Göttlichkeit der Materie selbst beilegen, der vielmehr nur in spiritualistischer Weise die ungeordnete Bewegung und die blosse Möglichkeit des Empfangens der Abbilder der Ideen durch fremde Hand zukommt. So gleichgültig ist die Materie mit ihrer blinden und nothwendigen Ursächlichkeit gegen die an ihr wirkende Ursache des Schönen

und Zweckmässigen, dass sie diese vielmehr nöthigt, sich ihren vernunftlosen Gesetzen zu fügen: zuerst muss der Weltbaumeister die Gesetze der Schönheit in dem ihnen homogeneren und gefügigeren Element der Seele ausführen, um in diese und ihre geordneten Bewegungen dann die widerstrebende Körperwelt hineinbauen und hineinziehen zu können; die Weltseele ist der nach harmonischen Verhältnissen geordnete bewegte Kosmos selbst, der Form der Sichtbarkeit und Körperlichkeit entnommen.

War aber Plato einmal durch seine philosophischen Voraussetzungen auf eine Seele der Welt als ursprüngliche Trägerin ihrer Ordnung hingeführt worden, so fehlte es nicht an Parallelen zwischen Welt- und Menschenseele, welche diesen Gedanken zu bestätigen schienen. Denn wenn die menschliche Seele, welche vermöge ihrer Präexistenz die Ideen erkennt, und vermöge ihrer Verbindung mit dem Leibe die Aussendinge wahrnimmt, beiden in ihrem Bewusstsein sich begegnenden Welten zugewandt ist, so wird sie, da Gleiches nur von Gleichem erkannt wird, dieselben Substanzen in sich vereinigen, und dieselbe Mittelstellung einnehmen müssen, die wir bei der Weltseele angetroffen haben. So entwickelt sich jenes Ineinanderspielen der Vorstellungen, in welchem kosmische Bewegungen und denkende Thätigkeiten einander bis zur Identität nahe gerückt werden; wo sich fortwährend das Materielle zum Psychischen verflüchtigt, und das Psychische zum Räumlichanschaulichen herabsinkt; wie wenn das Verhältniss der Wissenschaft zur Meinung dem Verhältniss der unveränderlichen und stets in sich zurückkehrenden Kreisbewegung des Fixsternhimmels zu den Bewegungen der gegen ihn irrationalen Ekliptik gleichgesetzt wird, — ein Ineinanderspielen, in welchem eben der zwischen Geistigem und Sinnlichem die Mitte

haltende Charakter des Gebiets der harmonischen Systematik bis in seine letzten Consequenzen verfolgt wird.

Alle die Formen aber, welche aus der vermittelnden Stellung des Kosmos folgen, und durch welche die Kosmologie die Vollendung der im Philebus begonnenen Betrachtungsweise ist, treffen darin zusammen, die Welt zu dem »schönsten der gewordenen Dinge« zu machen; den Plan des »Vaters des Alls« zu verwirklichen, der die Welt sich selbst soweit verähnlichen wollte, als es die Natur des Sichtbaren zuliess. Indem wir in die Erwägungen hineinversetzt werden, welche ihn bei der Ausführung dieses Planes leiteten, erhalten wir eine vollständige Reihe aller der Eigenschaften, welche die Welt zum Inbegriff alles dessen machen, was nach Plato's Ansicht zum Wesen des Schönen gehört. Es sind diess die Ordnung, die Uebereinstimmung, Freundschaft und unlösliche Verknüpfung der Theile des Leibes wie der Seele durch das schönste Band oder das Verhältniss der Proportion; die Einheit im Ganzen, die Selbstgenügsamkeit eines durch Nichts ausser ihm gefährdeten, vernünftigen, unsterblichen Lebens, mit der ihm entsprechenden sinnlichen Form der Kugelgestalt als der schönsten und sich selbst ähnlichsten, und der Kreisbewegung als der vernünftigsten — Formen, welche sämmtlich in der Vorstellung einer grossen universellen Harmonie zusammenlaufen.

§. 4. Erst jetzt können wir auf zwei der dunkelsten Punkte der platonischen Physik näher eingehen: den Weltbaumeister und die Materie; nachdem wir zuvor kurz die Frage erwogen haben, ob die Darstellung Plato's in buchstäblichem Sinn zu nehmen sei, oder ob wir in der von ihm gewählten mythischen Form die Aufforderung erblicken müssen, den philosophischen Gehalt von der erzählten Geschichte abzulösen und an die Stelle einer Entstehung der

Welt ihre Ewigkeit, an die Stelle des Weltschöpfers etwa die ursächliche Kraft der Ideen und an die Stelle des Drama's der Weltbildung die Formel des Verhältnisses von Ideen, Seele und Materie treten zu lassen. Gegen diese Ansicht wollen wir hier nur bemerken, einmal, dass die Lehre vom Gewordensein der Welt schon da aufgestellt wird, wo der Philosoph das Gebiet des Mythus noch nicht betreten hat, sondern die Angemessenheit dieser Form für die Physik in einer die Ergebnisse seiner bisherigen Speculation bündig zusammenfassenden Darlegung erst begründet, und dass ihm nach dieser das Werden, als die charakteristische Eigenschaft der Erscheinung, vom Gewordensein untrennbar gewesen zu sein scheint; dass ihm folglich eine ewige Natur, ebenso wie eine gewusste, eigentlich ein Widerspruch im Beisatz war; dass, wenn Plato seinen Vortrag für mythisch erklärt, darin nicht liegen kann, dass er hinter der mythischen Erzählung noch ein Wissen von der Natur verborgen gehalten habe, das für uns ein Geheimniss geblieben wäre, sondern dass er eine solche Kunde und eine solche Darstellung geben wollte, wie sie aus der Natur des Gegenstandes genau folgte.

Obwohl nun die Existenz eines höchsten göttlichen Wesens und die Zurückführung der Welt auf dessen Ursächlichkeit für Plato eine anderwärtsher feststehende, nicht von dem Zusammenhang dieser Darstellung abhängige Ueberzeugung war, so sind doch die näheren Bestimmungen dieses Wesens und seines weltbildenden Thuns, welche wir im Timäus treffen, ganz aus der Beschaffenheit der nach pythagoreischen Mustern gedachten Welt abgeleitet: sie sind durchaus ein Ergebniss der genetischen Construction dieser Welt. So folgt die Ordnung der Welt durch die göttliche Ursache nach intelligiblen ewigen Mustern aus ihrer Schönheit,

so der räthselhafte Akt der Zusammensetzung der Substanz der Weltseele daraus, dass sie das in der platonischen Metaphysik Getrennte vereinigte. Ging Plato aber von der allgemeinen Annahme des Gewordenseins u. s. f. zu einer näheren Beschreibung desselben über, so sah er sich, ganz wie bei den jenseitigen Zuständen der Seele (S. 85), auf die Phantasie verwiesen, die, indem sie auch bei diesen dunklen Dingen nach klarster plastischer Anschaulichkeit strebte, die Auffälligkeit und oft Derbheit sinnlicher Ausdrücke um so weniger vermied, als sie dadurch zugleich andeutete, dass eine solche Form in der inneren Natur des nur halb erkennbaren Gegenstandes begründet sei. Nehmen wir aber die Zuthaten der mythischen Phantasie weg, so erscheint die Beschreibung des objectiven Entstehens der Welt durch die göttliche Ursache, nur als der nothwendige Reflex des subjectiven Begreifens derselben durch die Philosophie[1]). Da die geordnete Welt in erster Linie schön ist, und grade durch diese Eigenschaft aus einem Chaos zum Kosmos wurde, so ist der Begriff des Demiurgen vor allem der eines Bildners des Schönen, oder eines Künstlers; und da die Schönheit des Kosmos, so wie sie Plato bestimmt und zu begreifen versucht hatte, nur als Werk einer, zu den Stoffen von Aussen hinzutretenden, ordnenden Thätigkeit zu denken war, so erhellt, dass der persönliche Demiurg hier nicht bloss in Folge der mythischen Darstellung, oder aus religiösen Motiven, sondern auch aus einem ästhetischen Grunde seine Stelle hat. Es ist die bekannte Persönlichkeit des Dialektikers und Staatsmanns, die sich hier, in

1) Umgekehrt Cicero Tusc. disp. I, 35: Nam quum Archimedes lunae, solis, quinque errantium motus in sphaeram illigavit, effecit idem quod ille, qui in Timaeo mundum aedificavit, Platonis deus etc.

Uebereinstimmmung mit der Erweiterung des einzelnen, wissenschaftlichen und politischen Kunstwerks zu dem universellen Kunstwerk der Welt, ebenfalls zu der universellen Vernunft des Weltbildners steigert; die menschliche Vernunft verhält sich zu der Sphäre ihrer Einwirkungen gradeso, wie ihr grosser Urquell zu der seinigen: wie der Erotiker nach der Anschauung der Idee des Schönen die wahren Ebenbilder göttlicher Tugend hervorbringt, wie der philosophische Herrscher aus der Erhebung zur Idee des Guten die Kraft schöpft, seinen Staat zu ordnen und zu erhalten, so bildet der Demiurg, auf die Ideen hinblickend, seine Welt. Man erkennt in diesem Hinblicken das Verhältniss wieder, welches wir innerhalb des Processes künstlicher Hervorbringung als die Erhebung zum Idealen oder als den Moment der Conception kennen; jene Mitte zwischen Receptivität und Productivität, wo das aus der Aussenwelt aufgenommene Schöne, in das Innere der Phantasie hinübergeleitet, der Zufälligkeit, der Unvollkommenheit und der Auswüchse der Wirklichkeit entkleidet, mit einmal als spontane, unmittelbare Anschaung eines Uebersinnlichen erscheint, begleitet von dem Trieb als schaffende und gestaltende Thätigkeit in die äussere Wirklichkeit zurückzukehren.

So sind denn auch, wie wir schon andeuteten, die Ueberlegungen des Demiurgen, welche Eigenschaften er der Welt ertheilen solle, nur eine Wiederholung der ästhetischen Ueberlegunden des Philosophen, der, gegenüber der Aufgabe einer Beschreibung der Form der Welt, sich alles, was ihm zur Darstellung des vollkommnen Schönen zu gehören schien, auseinanderlegt; so ist die Situation des Ersteren bei der Weltbildung ganz der des Letztern beim Begreifen des Kosmos analog. Die fertige Abgeschlossenheit der nach Plato's Meinung unumstösslich bewiesenen Dialektik, die hier

als eine ausserhalb des gegenwärtigen philosophischen Standpunkts liegende Erkenntnisssphäre erscheint, ist objectiv die Gott als Muster vorschwebende intelligible Welt; und wie der Philosoph seine Ideen, statt sie durch eine entsprechende Modification zu einem Erklärungsgrund der Welt tauglich zu machen, einfach einem andern Standpunkt des Erkennens als das allein wahrhaft Seiende überliess, so stehen sie auch hier ohne jede bewegende und wirkende Ursächlichkeit, zu dem Drama der bei der Weltbildung handelnden und leidenden Potenzen nur in dem Verhältniss von Urbildern für einen nachahmenden Künstler. Am deutlichsten steht bei der Mischung der Seelensubstanz und der Verbindung des Selbigen und Anderen trotz seines Widerstrebens »durch Gewalt«, der Philosoph im Hintergrund, welcher um den neuen Gegenstand, der weder in die Welt des Wissens, noch in die Welt der Sinne hineinpasste, zu begreifen, den Apparat seiner Metaphysik, obwohl er, für diesen Fall nicht berechnet, wenig Gefügigkeit zeigt, zu der erforderlichen Construction gleichsam zwingt: die Willkühr seiner speculativen Phantasie, welche über die Schranken der eignen Voraussetzungen hinwegfliegt, ist die Allmacht dessen, der verknüpft, was seiner Natur nach getrennt ist, und bewegt, was unbeweglich ist.

§. 5. Konnten wir in der Welt als dem schönsten unter den gewordenen Dingen das universelle Kunstwerk, im Weltbaumeister den höchsten Künstler, in den Ideen, auf welche derselbe als auf sein Muster hinsieht, das Ideal erkennen, so fehlt uns zur Vervollständigung des ästhetischen Schema's nur noch ein universeller Stoff, in welchem der Künstler diess Ideal nachbildet [1]). Die Dunkelheit der über

---

1) Tennemann, Degerando etc. S. 45 f. Man könnte sagen, er

diesen Punkt aufgestellten Sätze[1]) beruht theils auf einem Ineinanderfliessen verschiedener Gedankenreihen, theils auf dem Verhältniss des Gegenstandes zu den Voraussetzungen der platonischen Dialektik.

Zunächst wird die Materie dasjenige, oder der Grund desjenigen sein müssen, was übrig bleibt, wenn man von den bestimmten Gestaltungen der Erscheinung, z. B. von den Elementen, die wegen ihres fortwährenden Uebergangs ineinander nicht die Substanzen selbst sein können, mit deren Namen wir sie benennen, auf das zurückgeht, was als unveränderliches und letztes Substrat übrig bleibt; oder, da diese Gestalten Nachbildungen der Ideen sind: was übrig bleibt, wenn man von den Erscheinungen alles das wegnimmt, was sie von den Ideen entlehnt habe. Eine Vergleichung aber des eigenthümlichen Wesens des erscheinenden mit dem gedachten, ewigen Sein musste der Natur der Sache nach auf die Grundformen von Raum und Zeit führen; und es wäre auffallend, wenn der Denker, welcher zuerst das rein Intelligible zum Gegenstand der Philosophie zu machen versuchte, nicht da, wo er nach den charakteristischen Unterschieden des Anderen fragte, irgendwie diese Formen berührt hätte. Die Definition der Materie als des Raumes, in welchem alles Erscheinende sich befindet und alles Werden geschieht, zeigt, dass er die eine Form der Sinnlichkeit im Auge gehabt hat. Was dagegen die Zeit betrifft, so lässt er diese freilich erst innerhalb der geordneten Welt als Ebenbild der Ewigkeit geschaffen

habe sich die Entstehung der Welt wie die Entstehung eines Gemäldes, einer Statue oder eines Gedichtes gedacht. Er hatte zur Definition der Gottheit die Definition des Genies gewählt.

1) Timäus 48 E f. 52 A ff.

werden, denn die platonische Zeit ist die nach dem Laufe der Weltkörper eingetheilte gemessene Zeit[1]); allein obwohl der Begriff der Zeit durch diese Vorstellung in Anspruch genommen war, so musste sich doch die gegen eine solche Eintheilung ganz gleichgültige, reine Zeit, die Zeit als Form der Erscheinung, unter irgend einem andern Titel geltend machen; und eine Andeutung hiervon scheint in der Stelle zu liegen, wo Plato das Werden als etwas mit dem Raum der Bildung der Welt Vorhergehendes, d. h. als eine weitere allgemeine Form der Erscheinung bezeichnet[2]).

Allein zu diesen metaphysischen Elementen unsres Begriffs tritt nun die ästhetische Auffassung hinzu, durch welche die Form der Erscheinung zu einem, die Abbilder der Ideen aufnehmenden Stoff wird, auf den ein weltbildender Künstler einwirkt. Der Raum verwandelt sich aus der Form in die Substanz aller Erscheinungen, als seiner immer wechselnden Modificationen; er ist das einzige wahre Subject (das einzige »Dieses«) aller über die Sinnendinge gefällten Urtheile; die besondern Dinge sind bloss seine Eigenschaften, ihm selbst so gleichgültig, wie nur dem Thone die Form, zu der ihn der Bildner knetet. Nicht als wenn Plato den Raum zu einem materiellen Stoffe gemacht hätte, sondern demselben Denker, welcher die Elementarkörperchen aus blossen Flächen zusammensetzen zu können glaubte, erschien die blosse Form der Ausdehnung als das an den Dingen nach Entfernung aller allgemeinen, also von den Ideen herstammenden Eigenschaften zurückbleibende, und folglich als die reinste Grundlage alles bildenden Einwirkens, fähig, in

1) Das. 37 C ff.

2) Das. 52 D: οὗτος . . . . ἐν κεφαλαίῳ δεδόσθω λόγος, ὄν τε καὶ χώραν και γένεσιν εἶναι, τρία τριχῇ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι.

unbeschränktester und allseitigster Weise die Gestalten der Dinge aufzunehmen: mit der Anschauung des Raumes vermischt sich für ein in der reinen Abstraction noch nicht heimisches Denken die Vorstellung eines allempfänglichen »Schoosses«, einer »Mutter des Werdens«.

Da aber die Ercheinung die Ideen nur in höchst unvollkommner Weise abbildet, so muss auch hierfür die Ursache mit in den zum bildsamen Stoff gewordenen Raum verlegt werden, der somit weiterhin zum Princip des Nichtseins und der Unordnung wird. Wie aber schon im Philebus das Princip des Unbegrenzten, welches, in abstracter Reinheit gedacht, die blosse Möglichkeit der Grenze bedeutet, von der Vorstellung eines ohne festes Maass nach zwei Seiten ins Unbestimmte verlaufenden Seins nicht streng geschieden war, so wird hier der Raum aus einem Princip der Unordnung zu dem schlechthin formlosen Sein selbst, zu einem Sichtbaren, das schon vor der göttlichen Einwirkung die Gestalten der Elemente ordnungslos in sich trug, und die Zeit zu einer ruhe- und regellosen Hin- und Herbewegung der Grundstoffe in diesem Raum: zu einem Chaos also, das auch jetzt noch, in der Unvollkommenheit der Welt und im Bösen, seine Gegenwart in der Wurzel aller Dinge in Erinnerung bringt[1]).

Erinnern wir uns endlich, dass diese allgemeinen, aus der Eigenthümlichkeit der Erscheinung folgenden Eigenschaften der Materie, weil aller Antheil der Erscheinung am Sein von den Ideen herrührt, und bloss was, und soweit etwas, Theil an den Ideen hat, gewusst werden kann — nur das Nichtseiende und Nichterkennbare sein können, so

1) Phileb. 24 E ff. Tim. 52 D ff. Vgl. Theät. 176 A.

haben wir alle die Elemente, welche bei den platonischen Aeusserungen über diesen Punkt zusammengewirkt haben.

Dieses allgemeinen Substrats hat sich aber die vernünftige Ursache bemächtigt, um aus ihm die letzten Bestandtheile der Elemente, nach denselben harmonischen Verhältnissen, wie die der Seele, zu bilden, ohne damit jedoch seinen Charakter als Träger der nothwendigen, vernunftlosen Ursächlichkeit, die auch von der vernünftigen respektirt werden muss, aufheben zu können. Sollte die Seele mit dem Körper der Welt verbunden werden, so musste auch dieser zuvor durch eine strenge und schöne Ordnung zu festem Bestand gebracht und zum Träger eines unaufhörlich lebenden Wesens zubereitet werden. Zu dem Zweck werden wiederum zuerst zwei gegensätzliche Glieder der Körperwelt gesetzt in der Sichtbarkeit und Tastbarkeit, deren Träger Feuer und Erde sind, und diese dann als die äussern Glieder einer durch zwei, von Wasser und Luft vertretene, mittlere Proportionalen verbundenen Proportion gedacht, als des schönsten Bandes, das sich selbst und die Verbundenen soviel als möglich zu Eins macht. Und so wurde diese Welt durch Proportion übereinstimmend und mit sich selbst befreundet, durch Nichts ausser durch den, der sie verbunden, auflösbar. — Ergab sich auf diese Weise die Vierzahl der Elemente, so folgte ihre Figur aus der Erwägung, dass Gott den Weltleib nur durch Einordnung in die schönsten Körperformen gebildet haben könne, und dass diese in vieren von den fünf möglichen regelmässigen Polyedern dargestellt seien, welche sich auf zwei Arten rechtwinkliger Dreiecke, wiederum der schönsten unter den einfachsten gradlinigen Flächen, zurückführen lassen[1]).

1) Tim. 31 B ff. 53 C ff.

§, 6. Am Schlusse werfen wir einen Blick zurück auf den Anfang dieses Theils. Wie wir jetzt sehen können lag jenem scheinbaren Abbrechen der platonischen Spekulation und ihrem Uebergang auf die Principien eines fremden Systems das Bedürfniss einer Ueberwindung des Dualism der Ideen und der Erscheinung zu Grunde; und jenes Abbrechen würde uns als durch die Fortentwicklung der eignen platonischen Voraussetzungen innerlich bedingt erschienen sein, wenn Plato nicht die neue Gedankenreihe selbständig und ohne Rücksicht auf die Vermittlung mit den vorhergehenden verfolgt und ausgebildet hätte. Wenn er aber die Formen, welche die Abbildlichkeit der Erscheinung gegenüber den Ideen bezeichnen, als bereits gegeben im Pythagoreism vorfand, so zeigt sich seine Grösse grade darin, dass die Phasen seiner Spekulation mit geschichtlichen Erscheinungen zusammentreffen, die nun als organische Theile in sein System eintreten. Wie die Zahlenlehre, indem sie die Zahlen zum Wesen der Dinge und damit gleichsam »zur Materie machte« [1]), einestheils die Gesetze des Seienden zu substantiellen Existenzen verdichtete, und anderntheils die Sinnenwelt zu blossen Formen verflüchtigte, und sich so ihrer Natur und ihrer geschichtlichen Stellung nach zwischen die Systeme der Materie und des Werdens auf der einen, und das System der Intelligiblen auf der andern Seite hinstellte; wie in ihr die Construction mathematisch-ästhetischer Formen zwischen die Vertiefung des Geistes in die sinnliche Aussenwelt und ihre Wandlungen auf der einen, und die Untersuchung der Thätigkeiten und Erzeugnisse des Denkens selbst auf der andern Seite, in die Mitte trat, [gradeso setzt das platonische System zwischen

1) Ar. Met. I, 5. 986 A, 15 ff

die übersinnlichen Ideen oder den Reflex des Seins im Denken, und das Unbeständige und Unbegrenzte oder den Reflex des Seins in den Sinnen, die in reine und unveränderliche schöne Formen eingeordnete Erscheinung[1]). In ihr kehrt die Spekulation von der Idee des Guten als der höchsten Spitze und Einheit der intelligiblen Welt wieder zurück zur Erscheinung, die jene Ideen abbildlich als Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit darstellt. Diese Formen hatte der Philebus zuerst eingeführt, und dem sokratischen Charakter des Platonism treu, zunächst an den ethischen Streitfragen dem Verständnisse vermittelt. Er ist daher mit Recht als der faktische, wenn auch nicht beabsichtigte, Eingang und Schlüssel zu den beiden andern Werken angesehen worden[2]); denn alle drei bilden eine zusammenhängende Folge: die harmonische Ordnung gegensätzlicher Güter hat ihren Grund in der Doppelnatur der Seele, die wiederum hinsichtlich ihrer Substanz der Weltseele gleichartig, und hinsichtlich ihrer Form nach dem Muster derselben gebildet ist, in welcher dann die im ethisch-politischen Gebiet bewährten Principien auf den letzten, principiellen, metaphysischen Gegensatz und dessen allgemeine und universelle Vermittlung angewandt werden.

1) τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων Arist. Met. I, 6. 987 B, 14 ff.

2) Schleiermacher, Platons Werke II, 3. S. 133.

3) Vergl. K. F. Hermann, die histor. Elemente des plat. Staatsideals (Gesamm. Abh. S. 134 ff.): Qualitativ unterschieden ist nur das Gute und Böse, die Harmonie und die Disharmonie; der gute Staat, der gute Mensch, die gute Welt beruhen alle auf derselben Harmonie u. s. f.

Dritter Theil.

Allgemeine Ergebnisse über den ästhetischen Character des Platonism.

§. 1. Nachdem wir das Ganze des Platonism, soweit es auf unsern Plan Bezug hatte, durchlaufen haben, müssen wir uns die Frage vorlegen, wie unser Endurtheil über die Eigenthümlichkeit, den Einfluss und den Werth des ästhetischen Elements in dieser Philosophie lauten werde. Critische Bemerkungen dieser Art konnten wir nun schon bei der vorhergehenden Darstellung nicht ganz ausschliessen. Wir sahen, wie Plato schon bei der allgemeinsten Charakteristik des Systems der Wissenschaft die Idee der Gemeinschaft oder der Form des Kunstwerks als Leitfaden diente, um entgegengesetzte Irrthümer zu vermeiden und die allgemeine Form der Wahrheit und Sittlichkeit festzustellen; wie überhaupt der Reichthum und die Vielseitigkeit seiner Mittel und Wege bei der Auffassung des Gegebenen und der Formen philosophischer Darstellung mit seiner künstlerischen Natur eng zusammenhing. Dagegen konnte die Verwandtschaft und der Einfluss des Schönen innerhalb der einzelnen Probleme selbst natürlich nicht über diess

Allgemeine hinausreichen; und es ist z. B. ein Mangel und Hemmschuh der platonischen Dialektik, dass sie alle logischen und metaphysischen Verhältnisse — das Verhältniss des höheren Begriffs zum niederen und zum Einzelding, der Substanz zum wesentlichen wie accidentellen Attribut, des Subjects und Prädicats im Satz, die Erscheinung der Veränderung — durch diese ganz abstracte Form der Gemeinschaft entscheiden will, und gleichmässig auf das Zusammentreten substantieller Begriffsmonaden zurückführt[1]). Störend und verwerflich musste dieser Einfluss werden, sobald die Phantasie in das Denken eindrang, oder Formen, welche der Kunst specifisch eigenthümlich sind, auf ganz andre Verhältnisse und Gegenstände übertragen wurden, wo sich dann die zuletzt erwähnten, rein poetischen Speculationen ergeben mussten. So mischte sich die Form des plastischen Ideals an einem bestimmten Punkte in die Ideenlehre ein, um durch die Klarheit der ästhetischen Form von Urbild und Abbild die wissenschaftliche Dunkelheit und die Widersprüche des ganzen Verhältnisses zu verschleiern; so musste bei den Gebieten des Seins, zwischen welchen eine Symmetrie bestehen sollte, eins die unbefangene Auffassung des andern stören: die Gliederung der Seele wird durch die Rücksicht auf die Staatsverfassung, und diese wieder durch psychologische Eintheilungen, die Auffassung des Naturganzen durch die Vorstellung eines ihm innewohnenden und es bewegenden Seelenwesens, wie umgekehrt die Theorie der Seele durch die Formen des Kosmos modificirt. Besonders in der Naturlehre war es, wo jener allgemein menschliche Wunsch, sich gegen den Gedanken einer unendlichen, uns,

1) Vergl. Prantl, Geschichte der Logik I, S. 76 f.

wie es scheint, nicht berücksichtigenden und deshalb mit dem Gefühl der Unsicherheit und Nichtigkeit erfüllenden Macht dadurch zu schützen, dass wir die Welt nach unsern Bedürfnissen und Vorstellungen uns zurechtlegen, und als Werk eines uns verwandten Wesens denken: dieser Wunsch war es, dem zu Liebe auch der Grieche seine letzte Befriedigung in einer Weltansicht suchte, die an die Stelle des verworrenen Zufalls, mit dem die Natur dem Menschen und seinen Zwecken entgegentritt, die Regelmässigkeit schöner Formen und Bewegungen setzte, und die Welt, durch Uebertragung der ihm selbst innerhalb der Kunst vertraut gewordenen Formen, ebenso ideell zu seinem Werk und Wohnhaus machte, wie es die Cultur, soweit ihr begrenzter Einfluss reicht, reell thun soll. Und so entstand jenes wunderbare Gewebe von Forschung und Dichtung, Weltgesetzen und musicalischen Formen, Astronomie und Psychologie, welches uns als ein Denkmal aufbewahrt ist, wie verschieden sich die Welt zu verschiedenen Zeiten in den Menschen spiegelte, und wie der »sich selbst überlassene Verstand« aus dem Stoff der Wahrnehmung Welten schaffen kann, in denen die wirkliche kaum wiederzuerkennen ist[1]).

---

1) Es ist nicht zu verwundern, dass wir bei Plato alle die Fehler der Philosophirens aufweisen können, welche Bacon als die Idole des intellectus sibi permissus geschildert hat: die, welche aus der allgemeinen Neigung der Menschen entstehen, sich selbst zum Maassstab der Dinge zu machen, die, welche auf dem Einfluss einer energischen Volks- und Einzelindividualität beruhen, die, welche aus dem Verkehrsmittel der Sprache, und die, welche aus der dogmatisirenden Vernunft herrühren, die eine grössere Einfachheit und Regelmässigkeit in die Natur verlegt, als wirklich in ihr vorhanden ist, und die fictiven Welten der Metaphysik schafft — denn wir stehen hier am Anfang der philosophischen Entwicklung, deren letzte Gestaltungen Bacon be-

Die Wissenschaft sucht den ursächlichen Zusammenhang der Dinge möglichst frei von den störenden Einmischungen der subjectiven Organe festzustellen, die Ethik gibt unserm Wollen und Streben seine letzten Ziele, die Kunst dagegen soll theils die Natur, gereinigt von den störenden Einwirkungen des Zufalls und als Trägerin menschlicher Empfindungen und Gedanken darstellen, theils die Ziele und Vorbilder, welche die Ethik abstract hinstellte, in concreten Gestalten und Ereignissen verkörpern, indem sie bald die ungenügende Wirklichkeit vollendet und verklärt, bald die Wirklichkeit eines Zukünftigen anticipirt, und dann diese ihre Schöpfungen dem Zeitalter zur Nachbildung übergeben. Während nun ein Aristoteles mit der freien Haltung und der Schärfe des Beobachters Sittlichkeit und Kunst als gegebene Phänomene ergründet, so war seinem Lehrer die Philosophie des Guten und Schönen noch Eins mit der sittlichen und künstlerischen Praxis selbst, und statt letztere zum Problem seiner Untersuchungen zu machen, suchte er in der Wissenschaft eine Befriedigung für seinen ethischen Idealism, für seine ästhetischen Bedürfnisse, m. e. W., für den ganzen Menschen, von dem das Erkennen doch nur ein Theil ist. Zunächst lag eine Vermischung des Begriffs als Objects des Erkennens und der Idee als Ziel des Handelns darin, dass die Frage nach dem Allgemeinen, die eine blosse Frage nach dem Seienden ist, bei ihm zugleich die Frage nach der idealen Regel und den entscheidenden Motiven des Willens, und die Aufforderung zu einem höchsten sittlichen Aufschwung ist; ebenso wie ihm umgekehrt bei den ersten Versuchen eines abstracten

kämpfen und stürzen wollte. Vgl. Nov. Org. I, Aph. 38—45. 48. 51. 59 f. 62. 65 f. Degerando a. a. O. II, S. 58.

Räsonnements, das rein Gedachte selbst zu einem erhabenen Ziel wurde, das mit ebensoviel Enthusiasmus verkündigt, wie mit Anstrengung erstrebt wird. Zu dieser Vermischung des Wahren und Guten aber tritt nun noch, und zwar in zwei Hauptpunkten, die Vermischung beider mit dem Schönen und dem Werke der Kunst hinzu: in den Ideen, als dem wahrhaft Seienden, culminirt zwar die intellektuelle Tendenz des Platonism, aber ihre Form ist durch die Vorstellung des ästhetischen Ideals bestimmt; vollständig entwickelt finden wir sie in den harmonischen Systemen, wo mit der Erkenntniss des Wesens des Guten, des Staats, der Natur, zugleich die Gesetze unsres Wollens und die Zeichnungen der ästhetischen Musterbilder einer Güterordnung und eines vorbildlichen Staates, dem sich jeder wirkliche soviel als möglich anzunähern hat, unlösbar vereinigt sind [1]).

§. 2. Indem wir nach diesem zusammenfassenden Rückblick zu einigen allgemeineren Reflexionen über unsern Gegenstand übergehen, richten wir unser Auge zunächst auf die platonische Philosophie als Ganzes im Verhältniss zu andern Philosophien, welche mit ihr denselben Boden theilen, und treffen hier wieder auf die Form der harmonischen Totalität, in der wir früher (Einl. §. 3.) Plato's Character als philosophischer Schriftsteller gefunden haben.

Vor Plato waren innerhalb der griechischen Philosophie zunächst mit kecker Genialität und künstlerischer Kraft verschiedene Ansichten von der Welt und den menschlichen Zwecken aufgestellt und in einer bis heute classischen Weise durchgeführt worden, ohne dass sich der einzelne

---

1) Vgl. Herbart a. a. O. Cap. 4, bes. S 242. 244 f. 252 f

Philosoph in seinem gradlinigen Gedankenlauf durch Zugeständnisse an entgegengesetzte Thatsachen stören liesse: seine Intelligenz war ein in bestimmten Flächen geschliffenes Glas, in dem sich das Sein nur in ganz bestimmter Weise brach. Das absolute Werden und das absolute Sein, der Lebensprozess des materiellen Alls, die mathematische Ordnung der Erscheinungen, der Atomism, die sophistische Dialektik, die practische Wissenschaft vom Menschen, die Systeme des Guten, — diese theils in den Erscheinungen, theils in der Natur der Intelligenz, theils in den socialen Verhältnissen begründeten, und darum überall wiederkehrenden Grundrichtungen menschlichen Denkens, sind doch niemals im Lauf einer so kurzen Zeit, in solcher Vollständigkeit, in so plastisch umrissenen Formen, mit solcher Einfachheit und naiven Consequenz vorgetragen worden. Nachdem aber dergestalt eine Reihe von Principien für sich durchgedacht und an dem zugänglichen Stoff versucht worden ist, und sich dadurch das Recht von Thatsachen gegenüber den Versuchen neuer Denker erworben hat, so wird das, was als eine Reihe selbständiger Producte verschiedener Zeiten und Köpfe aufgetaucht war, zu einer Reihe von Gedankengängen, die der Einzelne durchläuft, oder zu Gliedern eines Systems. Zwar erkennt man in diesem Verhältniss das Grundgesetz der Cultur überhaupt, die fortwährend von vereinzelten Punkten beginnend, ganze Stämme und Völker sich in der Hervorbringung Eines Elements erschöpfen lässt, um Andern die Vereinigung einer Vielheit zu übertragen. Aber diess allgemeine Gesetz erscheint bei Plato eigenthümlich modificirt: er ist der griechische Philosoph im eminenten Sinn, weil er nicht nur zum erstenmale fast alle zerstreuten Elemente der griechischen Speculation in sich aufgenommen und zu einem Ganzen

8*

verbunden, sondern diese Verbindung auch in der ammeisten griechischen Form vollzogen hat. Obwohl sich nämlich ein ununterbrochener Faden durch alle seine Schriften hin verfolgen lässt, und obwohl ihn einige Haupsätze überall hin begleiten, so verhält es sich doch mit diesen nicht so, dass seine Philosophie die Entwicklung und Aubreitung derselben wäre: schon ein flüchtiger Blick in seine Schriften zeigt uns nicht einen in seinem eignen Geiste entspringenden, sich selbständig fortbewegenden, continuirlichen Gedankenlauf, sondern eine Reihe bis auf einen gewissen Grad unabhängiger Gedankengruppen von eigenthümlichem Gepräge, in welchen er sich aneignend und nachbildend, verbessernd und verknüpfend, an fremde Speculationen anschliesst; und diese Verarbeitungen des Fremden unterbricht er nur hier und da durch ganz originelle Erzeugnisse seiner eignen Muse, nirgends aber wird uns berichtet, dass er jenseits der uns erhaltenen Schriften noch eine Entwicklung seines Gesammtbesitzes aus Einem Guss versucht habe. Fremde Philosophen führen das Wort, mögen sie auch platonisirende Eleaten, ein platonisirender Socrates und Timäus sein. Wie der Meister griechischer Dichtkunst seine Grösse darin zeigte, dass er das schon Gebildete, aber Zerstreute verband, dem beinahe Fertigen den letzten Glanz der Vollendung ertheilte, das Werk langer künstlerischer Arbeit selbst wieder zum Stoff machte, und eine Reihe von Kunstwerken zu einem neuen Kunstwerk ordnete, so waltete Plato mit dem Stoffe socratischer Gespräche, theologischer Traditionen, megarischer Dialektik und pythagoreischer Harmonistik. Wie die höchste Wissenschaft über den einzelnen Wissenschaften, wie der Staatsmann über den Kräften und Aemtern des Staats, so steht Plato über den bisherigen Erzeugnissen der philosophischen Forschung; aber diese

herrschende Stellung ist bei ihm weniger der auf Durchdringung aller Sphären des Seins gerichtete theoretische Trieb, wie bei Aristoteles, weniger die Durchführung eines neuen Princips an dem bisher zu Tage geförderten Stoff, als die universelle Empfänglichkeit eines philosophischen Künstlers, welcher mit dem Sinn für alles Eigenartige und dessen Berechtigung, in das Fremde eingeht, um durch Reproduction seiner Vorgänger ein neues Ganze zu schaffen, in welchem die mannichfaltigen Ansprüche der Intelligenz, in schöner Vollständigkeit und in einem zusammenstimmenden Verhältniss befriedigt werden. So muss Plato, nachdem er eine Zeitlang bloss in sokratischer Weise philosophirt hat, erst auf die megarische Weise eingehen lernen, wenn sein Philosophiren metaphysisch werden soll; es ist die heraklitische Naturbetrachtung, die ihn antreibt, ebensowohl eine besondre Sphäre des Intelligiblen zu suchen, wie eine eigenthümliche Form der Erscheinung, die ihm der Ephesier naturgetreu gezeichnet hatte, neben jener bestehen zu lassen; es ist das Mittelgebiet mathematischer Naturordnung, mit dem ihn das Studium des Pythagoreism bereichert hat; es ist Anaxagoras, der uns in der Zweiheit der weltbildenden Vernunft und der stofflichen Nothwendigkeit entgegentritt; es sind die Atomisten, die ihm das Muster für die Auffassung der Vorgänge der Stoffwelt geliefert haben [1]).

1) Vergl. K. F. Hermann, Platonismus S. 129 ff.: Sein ist im Grunde nur der Geist, mit dem er die todte Masse durchdrang und neu belebte, die harmonische Form, worin er die Dissonanzen des Lebens und der Wissenschaft seiner Zeit verschmolz, der Schlussstein, mit dem er den Dom der griechischen Philosophie vollendete ..... Gleich dem schaffenden Geiste in seinem Timäus hat er zwar seinen Stoff nicht aus dem Nichts ins Dasein gerufen, aber das Chaos, das er vorfand,

§. 3. Allein nicht bloss das Verhältniss zu den Elementen, die Plato aus den geschichtlichen Philosophien aufgenommen hat, die ganze Art und Weise seines Philosophirens ist bestimmt durch diese Neigung, jede eigenthümliche Gedankenreihe ohne Einmischung störender und beschränkender Beziehungen zu verfolgen und bis zum Schein der Unabhängigkeit für sich abzuschliessen. Daher die Vorzüge der Klarheit und Gediegenheit, des aus ganzem Holze Geschnittenen bei diesen einzelnen; daher die Vollständigkeit der nacheinander und nebeneinander an ihren bestimmten Oertern berücksichtigten Elemente der Speculation; daher freilich auch das Fehlen eines streng zusammenhängenden Systems, das eben durch eine Zusammenstellung verschiedener, eine Totalität philosophischer Probleme umfassender Erörterungen, eines Kreises von eigenthümlich gebildeten und bis auf einen gewissen Grad selbständigen Gedankengruppen, ersetzt wird: Gedankengruppen, denen, obwohl sie dem Inhalt nach vielfach von einander abhängen und ineinander eingreifen, doch oft jeder ausgearbeitete Zusammenhang fehlt. Unsre Darstellung hatte überall die Absicht, dem Leser dieses Verhältniss fühlbar zu machen, dessen auffallendste Fälle die Auffassung der Wissenschaft als Werk eines künstlerischen Verstandes auf der einen, und als Wiedererinnerung auf der andern Seite, die Mythen in ihrem doppelten Verhältniss zur Dialektik, sowie die

---

geordnet, einem jeden seine rechte Stelle angewiesen, und dem Ganzen den Stempel der Idee aufgedrückt u. s. f. Bei Zeller a. a. O. S. 351 f. sehe man die vollständige Zusammenstellung der zahlreichen Elemente, welche Plato von frühern Denkern in seine Philosophie herübergenommen hat.

Zweiheit der Philosophie des Intelligiblen und der pythagoreisirenden Philosophie der Erscheinung waren. Wir fügen hier noch das bei manchen Punkten nicht unwichtige Verhältniss hinzu, dass Plato auch die zweifelnde Vorbereitung einer Lehre und die critischen Einwürfe gegen eine Theorie in dieser Weise für sich auszuarbeiten pflegt, ohne dabei, wie uns scheint, immer schon eine bestimmte Lösung im Auge zu haben oder in die sceptische Darstellung zu verflechten, während er das Bezweifelte anderwärts ganz unbefangen als seine eigne Meinung aufstellt [1]).

Diese Geschicklichkeit in einer instinctiven gestaltenden Scheidung des Verschiedenartigen tritt oft an die Stelle einer überlegten Eintheilung des Stoffs. So suchen wir eine Gliederung des Begriffs der höchsten Wissenschaft vergebens, aber eine abgesonderte Darstellung der Ethik, Politik, Dialektik (in engerm Sinn) knüpft sich passend an die Definitionen des Redners, des Staatsmanns, des Sophisten. Nicht anders verhält es sich wieder innerhalb der theoretischen Philosophie selbst. Die Dialektik als eine von den Bedingungen des Denkens und der Rede ausgehende Untersuchung der Begriffe und ihrer Verhältnisse zueinander, als Erhebung zu den Ideen als jenseitigen Wesenheiten und Urbildern der Dinge, als System des in einer höchsten Einheit pyramidalisch zusammenlaufenden Intelligiblen, endlich als Betrachtung des Ideellen als eines weltbildenden Gottes und als eines die harmonisch geordnete Erscheinung mitconstituirenden Theils: alle diese Elemente der Dialektik werden auf bestimmte einzelne Veranlassungen, wie

---

1) Vgl. Lach. 195 A ff. mit Staat δ', 430 B. Parmen. 130 B ff. Soph. 248 A ff. Phileb. 15 B ff. mit Tim. 27 D f. Phädo 72 E ff. u. ö.

die Fragen nach der Möglichkeit des Irrthums, nach der Unsterblichkeit und der Liebe, nach der wahren Regierung des Staats und nach der Weltentstehung abgehandelt; und bei jeder ist kaum die Spur eines alle diese Ergebnisse zu einer Theorie verknüpfenden Räsonnements, und nur eine lose Anknüpfung des Folgenden an das Vorhergehende bemerklich. Diess ist aber eine Art, die Hauptpunkte einer Lehre abzuhandeln, in Folge deren sich natürlich bei der Anlegung eines streng wissenschaftlichen Maasstabs tausend Schwierigkeiten ergeben mussten; wie denn ein scharfsinniger Critiker die Ideenlehre nur als durch eine Reihe von Inconsequenzen entstanden begreifen konnte [1]).

Auf der andern Seite aber konnte auch der Fall eintreten, dass solche von verschiedenen Seiten herkommenden und an Einem Punkte zusammentreffenden Gedankenreihen, wegen ihres festen Gepräges, der Verschmelzung in diesem Punkte widerstrebten, und dass deshalb ein und derselbe Gegenstand als eine Vielheit von verschiedenen erschien. Ein Beispiel liefert uns die Idee des höchsten Wesens, bei der die Meditationen des Philosophen von drei Punkten aus endigten: von der gewordenen Erscheinung aus, die eine Ursache fordert, von der synthetischen Dialektik aus, die in einer höchsten Einheit schliesst, und von der schönen Welt aus, der ein ewiges Urbild zu Grunde liegen muss; woraus sich die Dreiheit von Weltursache, Idee des Guten und Welturbild ergab. Allein diese in Plato's Darstellung getrennten Wesen fallen ihrem Inhalt nach zusammen. Der Vater des Weltalls oder der Eine höchste Gott soll, weil er gut ist, bei der Bildung der Welt als des gewordenen

1) Herbart a. a. O. §. 143—147. S. 237 ff. Strümpell a. a. O. S. 124 ff.

unsterblichen Gottes, auf das Eine, intelligible, lebendige Wesen als Vorbild blicken, welches alle übrigen intelligiblen, vollkommnen Wesen in sich begreift: ein göttlicher Künstler verfertigt ein möglichst treues Abbild eines ideellen Urbilds. Allein die anschauliche Klarheit dieser Beschreibung verwandelt sich in Dunkelheit, sobald wir die einzelnen vorkommenden Begriffe näher untersuchen, und uns z. B. die kugelgestaltige, das System unsterblicher und sterblicher Wesen umschliessende ewige Welt und ihre Eintheilung nach Intervallen, ihre Sphärenbewegungen, in der Form der zeit- und raumlosen Ewigkeit, als einfache bewegungslose Idee, und nicht blos als das abstracte Schema, sondern als die höchste Wirklichkeit eines Wesens denken wollen[1]). Wird uns hier (wenn wir von den II, 2, §. 8 nachgewiesenen Schwierigkeiten absehen) das intelligible Urbild des Weltgottes nothwendig zu einem höchsten, vernünftigen, alle übrigen göttlichen Wesen nicht als Ort, sondern als höchste Einheit umfassenden Wesen, das mit dem Demiurgen zusammenfallen würde, so ist, was das Verhältniss der Idee des Guten (deren Verhältniss zu dem Guten als Maass der Güter des menschlichen Lebens (S. 109.) wiederum ungewiss bleibt) zu dem ewigen Gotte betrifft, bereits nachgewiesen worden, dass Plato beide identisch gedacht wissen wollte, wie denn auch die Staatsphilosophen, von ihr geleitet, dieselbe Ordnung durchführen, deren ursprünglichem Sitze wir in dem Werke Gottes, der Welt, begegnen. Ja selbst die Unterscheidung Gottes und der Weltseele würde kaum haltbar sein, wenn nicht die letztere zu den gewordenen Dingen gerechnet würde; denn theils lässt sich nicht absehen,

1) Tim. 38 A f.

wie man sich das göttliche Wesen anders, denn als Seele, denken sollte, theils schliesst Plato in der einzigen Stelle, wo er einen ausführlichen Beweis für einen göttlichen Urheber der Welt aufzustellen versucht hat, nicht auf eine der Welt gegenüberstehende, sondern auf eine sie als Seele durchwaltende Ursache[1]).

§. 4. Nach dieser auf die formelle Eigenthümlichkeit des Platonism gerichteten Untersuchung dürfen wir nun eine zusammenfassende Construction der Einwirkungen, welche der Inhalt dieser Speculation von ästhetischen Elementen her erfahren hat, versuchen. — In der neueren Zeit hat man die Natur des Schönen und den tieferen Grund des ästhetischen Wohlgefallens in einer Durchdringung des Geistigen und Sinnlichen gefunden, und die Aesthetik hat seit Kant die höchste Spannung des Gegensatzes von Allgemeinem und Einzelnem, Verstandesbegriff und sinnlicher Anschauung, Pflicht und Trieb u. s. f., zu ihrem Ausgangspunkt genommen. Beginnen wir mit dem Elementarsten, so finden wir uns von reinen mathematischen Figuren angezogen, nicht bloss, weil sie den Erwartungen und der Thätigkeit des nachbildenden Blicks entsprechen, sondern auch, weil wir in ihren einfachen Formen, die mit Sätzen und Schlüssen gar nichts gemein haben, dennoch den Reichthum von Wahrheiten, welche wir uns im discursiven Denken entwickelt haben, in simultaner Anschauung zu erfassen glauben. Und ebenso erfreuen wir uns bei der höchsten Stufe der natürlichen Schönheit, »dem letzten Produkt der immer sich steigernden Natur«, dem menschlichen Körper und dem menschlichen Antlitz, daran, in einer räumlich vor uns ausgebreiteten und sinnlich wahrgenommenen

1) Gesetze ι', 893 B ff. Vgl. Phileb. 28 D ff.

Gestalt, die von allem Anschaulichen wesentlich verschiedene, nur durch analogisches Schliessen und nur unter der Form des innern Sinns zugängliche innere Welt der Gedanken und Empfindungen, die mannichfaltige Bestimmung des Menschen im Reiche des Geistes im Allgemeinen, und die Folge der inneren Geschichte, der Willensbestrebungen und Erfahrungen des Einzelnen, zu entziffern und zu lesen [1]). Dieses Zusammentreffen geistiger und sinnlicher Functionen in Einem Punkte erfüllt uns mit hohem Entzücken, wenn uns das Schöne im Kunstwerk gar als eine Schöpfung des menschlichen Geistes selbst entgegentritt, weil uns hier der Gedanke noch weit auffallender und unverkennbarer aus der sinnlichen Erscheinung anspricht. Denn die culturhistorische Bedeutung der Kunst besteht vornehmlich darin, dass sie die treibenden Mächte der Zeit und ihre abstracten Ideen in sinnlichen und concreten Formen, bald bloss abspiegelnd, bald idealisirend darstellt und zu einem sinnlichen Genusse darbietet. — Man hat mit Recht diese Harmonie des Geistigen und Sinnlichen in der Schönheit als Grundzug der griechischen Cultur bezeichnet; und indem die Neueren von den Gegensätzen aus, in welche sie die menschliche Natur zerspalten fanden, nach einer harmonischen Mitte suchten, welche an die Stelle des Kampfes Beider, oder der Herrschaft des Einen über das Andere, ihre Aufhebung in einem Dritten, dem ästhetischen Zustand, setzt, glaubten sie diese wahre Humanität im Griechenthum zu finden: ein historisch-ästhetischer Gedanke, der bekannt-

1) Vgl. H. C. Oersted, Naturlehre des Schönen. A. d. Dän. v. H. Zeise §. 1—8. Trendelenburg, Niobe S. 9 ff. Man vergleiche auch das Verhältniss der kantischen Kritik der Urtheilskraft zu der Kritik der reinen und der practischen Vernunft.

lich von Schiller bis auf Vischer, nach allen möglichen Seiten hin, abstract metaphysisch, und concret historisch und psychologisch, mit einem wahren Aufwand von Geist ausgeführt worden ist.

Nun würde es freilich vergeblich sein, bei Plato eine ähnliche Theorie zu suchen, denn Jedermann sieht, dass hierin eigentlich eine Anticipation der ganzen modernen Entwicklung liegen würde; allein merkwürdig ist es doch, dass er, dem nach seinen ausdrücklichen Erklärungen die Idee des Schönen für das höchste Schöne galt, und dem das sinnliche Schöne nur ein trübes Abbild dieser wahren, ohne Räumlichkeit, Gestalt und Vielheit, nur im Denken ergriffenen Schönheit war, dass Plato, dieser seiner ästhetischen Theorie zum Trotz, in seinen drei tiefdurchdachtesten und gehaltvollsten Werken die ideelle Richtung wieder verlässt, und von verschiedenen Punkten aus auf eine harmonische Verknüpfung des Geistigen und Sinnlichen kommt, in welcher sich ihm (wie wir sahen) die wichtigsten Probleme lösen, in welcher zu gleicher Zeit die Darstellung der Formen, durch welche die Erscheinung aus dem Chaos zum Kosmos wird, durch welche die Kluft zwischen Ideen- und Körperwelt ausgefüllt wird, und deren Herstellung das Ziel der sittlichen Thätigkeit ist, — in welcher endlich die socratische Philosophie von Menschen und die alte Naturphilosophie wieder zusammentreffen. Machen wir aber bloss Anspruch auf die Feststellung einer Thatsache, nicht auf eine Vermehrung der platonischen Theorie, so dürfen wir sogar behaupten, dass es eben diese Trennung und Verbindung des Geistigen und Sinnlichen ist, um die sich alle die Punkte, welche wir in den Kreis unserer Betrachtung gezogen haben, als um ihren Mittelpunkt bewegen.

Die platonische Speculation verläuft in dem Rythmus

einer doppelten Bewegung, von der Erscheinung hinauf zur Idee, und von der Idee herab zur Erscheinung. In den Werken der ersten Periode arbeitet der Geist des Philosophen in der Richtung auf die Trennung, und verfolgt dieselbe bis in ihre äusserste Consequenz. Er trennt das gedachte Wesen der Dinge gänzlich von Allem, was bisher als Inbegriff des Seins gegolten hatte; er scheidet die intellektuellen Functionen, als das wahre Selbst des Menschen, von seiner sinnlichen Natur als einem hinzugekommenen Anhängsel; er müht sich ab im Arbeiten mit den abstractesten Begriffen; er sucht das letzte Ziel in dem Gehorsam gegen die Vernunft und ihr Gesetz, mit Verwerfung der Lust, und in dem durchs Sterben vermittelten Uebergang zu einem rein psychischen und intellektuellen Dasein. Daher kennzeichnen sich diese Werke theils durch trockene und strenge Begriffsuntersuchungen, theils durch ein enthusiastisches Element; das Denken, von einer tiefen Versenkung ins Einzelne, von socratischem Realism, von Critik und Skepticism ausgehend, nimmt im Kampfe mit feindlichen Mächten einen gewaltigen Aufschwung, in dem es sich und Andre von der Lust, den Einzelzwecken, dem Sichtbaren und Endlichen, in das Reich der Gedanken, der Tugend, der Ideen, zu dem Licht einer höchsten Einheit fortreisst. Daher hier die Verherrlichung und Verklärung des Philosophen, die Zeichnung überirdischer Spiegelbilder der Erscheinung und ihrer natürlichen Schattenseite in der fratzenhaften Afterweisheit und der Marionettenwelt des Scheins, mit ihren leeren Gesten und Grimassen. Sodass die althellenische Einheit von Geist und Sinnlichkeit aufgelöst, und schon jetzt der Punkt erreicht scheint, mit dem die wissenschaftlichen Bestrebungen der griechischen Welt ein halbes Jahrtausend später geendigt haben.

Allein wir erinnern uns auch, dass grade die Ansprüche des Schönen bei dieser Erhebung in den intelligiblen Aether nicht zurückgelassen worden waren, dass in der Auffassung des Gegensatzes des wahren und vorgestellten Seins als eines Verhältnisses von Urbild und Abbild, und in der Verwandlung der Gattung in das künstlerische Ideal schon die Auflösung des Zwiespalts vorbereitet war. Wir haben erst die eine Hälfte des platonischen Gedankengangs durchlaufen: nur darum wurde der Gegensatz so scharf gespannt, damit eine Harmonie des Entgegengesetzten geschaffen werden könne, nur darum vertieft er sich in die reine Idee, weil er die Erscheinung ideal umbilden will. In einer neuen Betrachtungsweise tritt an die Stelle des Hinwegstrebens vom Sinnlichen zum Intelligiblen das Nebeneinander beider als berechtigter Elemente[1]); die gebrochene Einheit des Ideellen, der Vernunft, der Wissenschaft auf der einen, und des Materiellen, der Begehrlichkeit, der Lust auf der andern Seite, diese Synthese, welche auf dem Standpunkt der Kunst ein Gegenstand unmittelbaren Genusses gewesen war, wird jetzt auf dem Standpunkt der Wissenschaft künstlich reconstruirt; das Denken kann sie nur durch eine umschreibende Formel erfassen, welche die Stelle eines ihm nicht mehr zugänglichen Unbekannten vertritt. In diesen Schriften verschwindet daher im Grossen und Ganzen der aufstrebende Gang, der Flug der Seele nach Oben, das Element der Lyrik, der Rhetorik und Plastik, um durch die Construction des Verhältnisses von Geist und Sinnlichkeit in den streng mathematischen Formen musicalischer Verhältnisse ersetzt zu werden.

1) Vgl H. Ritter in d Gött. Gel. Anz. 1858 N. 68, S. 669.

Dieser Gang aber ist für uns das unbewusste Geständniss, dass sich Plato nicht auf Erforschung der Verhältnisse der Ideen beschränken mochte und nicht im rein Intelligiblen, wenn auch einem ästhetisch modificirten Intelligiblen, sondern nur im harmonischen System der schönen Erscheinung seine letzte Befriedigung gefunden hat.

§. 5. War es im vorhergehenden §. unsre Absicht, eine blosse Thatsache festzustellen, so setzen dagegen die Formen des Schönen, welche auf die platonische Philosophie Einfluss geübt haben, und in welchen eben auch die Verknüpfung des Geistigen und Sinnlichen gedacht wird, eine wirkliche ästhetische Theorie voraus. Im Allgemeinen können wir sagen, dass ein von den Formen des Schönen beherrschter Philosoph weder die endlichen Grössen und Unterschiede als blossen Schein, als unselbständige Modificationen einer Substanz oder als Durchgangspunkte eines universellen Processes, dem Absoluten opfern, noch die festen Gestalten in den Strom des Werdens auflösen oder zu Atomen zerreiben wird; dass er ebenso die Grenzen, also die Endlichkeit, wie die nothwendigen unabänderlichen Maasse, also die Ewigkeit des Seienden, fordern wird; dass ihm das Göttliche nicht als ein schaffendes Wissen, sondern als ein formendes erscheinen wird; und dass er von den despotischen Gelüsten einer einzelnen Kraft immer wieder zu dem Gleichgewicht aller, höchstens unter der Hegemonie einer einzelnen, zurückstreben wird. Gehen wir aber näher auf Plato's Anschauungen ein, so treffen wir auf die Erklärung, dass die Dinge, welche uns ein reines, interesseloses Vergnügen gewähren, neben den intellectuellen Beschäftigungen, nur die einfachsten Linien, Figuren, Töne, Farben und selbst Gerüche seien; und dass überhaupt jede, mit fremdartigen Bestandtheilen unvermischte Darstellung

eines Dings das in seiner Art Schönste sei: die durch keine Beimischung von Schmerz getrübte Lust, die keinen Zusatz von sinnlichem Stoff enthaltende Erkenntniss, das Leben des Einzelnen, des Staats, der Welt, als abgeschlossener, von Nichts ausser ihnen abhängiger, im Innern keine sich isolirenden Theile duldender Einheiten[1]). Weit bedeutender aber sind die verschiedenen mathematisch gedachten Formen der Einheit in der Vielheit, deren allgemeinste Bezeichnung der Begriff der Ordnung zu sein scheint, welche als die erste Eigenschaft aufgeführt wird, die den Kosmos von der Gestaltlosigkeit und der ungeordneten Bewegung des Chaos scheidet[2]), und welche die strengen, unveränderlichen Formen der Stoffe, die festen Verhältnisse des Verschiedenartigen, den regelmässigen Kreislauf des Bewegten zu umfassen scheint. Eine Vergleichung der harmonischen Systeme der Güter, des Staats, der menschlichen Seele, der Weltseele und des Weltkörpers zeigt das Verhältniss der Symmetrie; die innre Beschaffenheit dieser Systeme aber das Verhältniss der Harmonie, welche im Gegensatz zu jener, als einer Anordnung des qualitativ Gleichartigen, in das Entgegengesetzte durch ein bestimmtes Verhältniss Zusammenstimmung und Einheit einführt, und die überall da, wo sich die Gelegenheit zu einer genaueren Ausführung darbot, als Verbindung zweier entgegengesetzter Elemente durch zwei Mittelglieder erscheint, die mit jenen das Verhältniss einer Proportion bilden[3]). — Im Gegensatz zu

1) Phileb. 51 B ff. Tim. 33 A ff.

2) Tim. 30 A.

3) Staat δ', 443 D f. Tim. 31 B ff. 35 A ff Merkwürdige Nachweisungen des Gesetzes des s. g. goldenen Schnitts in Natur und Kunst hat bekanntlich A. Zeising gegeben, dessen ästhetische Forschungen m. s.

jenen einfachen Formen will Plato die Gestalten der lebendigen Wesen, vor allem des Menschen, mit ihren Complicationen von Formen und Farben, und folglich im Gebiet der Kunst, die Werke der Malerei und Sculptur, nicht als wahre Schönheiten gelten lassen; im Gegensatz zu diesen rein mathematischen Verhältnissen feindet er die Darstellungen der mit den Strebungen und Leidenschaften der Menschen beschäftigten Poesie an, und will auch den Künsten, welche streng an Zahl, Rythmus und Harmonie gebunden sind, nur wegen ihrer pädagogischen Wichtigkeit und unter der Bedingung der Ausschliessung des sinnlichen Reizes einen Werth zugestehen [1]).

Dass nun hier das Complicirtere und deshalb Dunklere, wenn auch Höhere und Vollendetere, gegenüber dem Einfachsten, wenn auch allerdings Fundamentalen (dem, was Hegel in seiner dialektischen Stufenleiter als das Schöne der abstracten Form tief herabsetzte) verworfen wird, davon scheint der Grund in Folgendem zu liegen. Wie die Menschen in den Wissenschaften mit dem Einfachsten begannen, und eine nothwendige Gesetzmässigkeit zuerst in den allgemeinsten Verhältnissen des Raums und der Zahl entdeckten, und in der Natur wieder zuerst die Gesetze der himmlischen Mechanik und zuletzt die der Stoffwelt und des organischen Lebens fanden, und erst in neuester Zeit auch für das complicirteste Gebiet des Causalzusammenhangs, das der menschlichen Handlungen und der Geschichte Gesetze aufzustellen anfingen, so begann auch Plato, der zuerst das Schöne in den Bereich des philosophischen Nachdenkens zog [2]), mit den primitivsten

1) Phileb. a. a. O. Tim. 47 D.
2) Rob. Zimmermann, Geschichte der Aesthetik S. 3.

und elementarsten Verhältnissen desselben; und gradeso, wie man z. B. die Gesetzmässigkeit der psychischen und geschichtlichen Vorgänge wegen ihrer Complicirtheit in Abrede stellen konnte, verkennt er das in der organischen Natur und in den höheren Kunstwerken vorkommende Schöne, welches sich in der That zu jenen einfachen Formen ähnlich verhält, wie die Gesetze der Physiologie und Geschichte zu den Gesetzen der Geometrie und Mechanik.

Aber diese Identification der elementaren Verhältnisse mit dem Schönen und (nach der eigenthümlichen Denkweise Plato's) mit der Gesetzmässigkeit und Ordnung überhaupt, musste auf viele Lehren den grössten Einfluss üben. Da sich der eigentliche Sitz jener Verhältnisse in der uranologischen Sphäre, im Gebiet der Astronomie findet [1]), so musste diess Gebiet die hervorragendste Stellung erhalten, und weil die platonische Philosophie ganz von der Idee der Gesetzmässigkeit, deren urbildliche Verwirklichung im Kosmos gegeben ist, beherrscht war, so musste sie zuletzt auch wieder in die Physik zurückkehren. Plato spricht seine hohe Meinung von den Formen der astronomischen Schönheit darin aus, dass er sie für das eigentliche Zeugniss des Waltens einer intelligenten göttlichen Ursache, ja für das entscheidende Merkmal des beseelten, vernünftigen und göttlichen Charakters der Natur selbst erklärt. Ihre Rückwirkung aber ist erkennbar in der despotischen Strenge,

1) C'est le spectacle inorganique, surtout céleste, qui nous manifeste les premiers caractères de la beauté, l'ordre et la grandeur, là mieux saisissables qu' envers des phénomènes plus complexes et moins reguliers. Les degrés supérieurs du beau ne pouvaient être vraiment appréciés par des âmes insensibles à ce degré initial. A. Comte, Discours sur l' ensemble du positivisme S. 277.

mit der überall das ausnahmslose Gesetz und die ungebrochene Tendenz einer einfachen Kraft geltend gemacht wird: in der Schroffheit, mit der in der Güterlehre alles Bewegliche in der menschlichen Natur, alle der Sinnlichkeit und den Empfindungen angehörigen Regungen auf ein Kleinstes eingeschränkt, in der Naivetät, mit der die Fragen nach dem Verhältniss von Ideen und Erscheinung, Erkenntniss und Trieb, Obrigkeit und Unterthanen, einfach durch die Form der Proportion entschieden werden; in der Consequenz, mit der die Zeichnungen des vollkommenen, d. h. unabhängigen, selbstgenugsamen, in sich einigen Lebens des Individuums und des Staats, durch die Vorstellung der grossen Weltkugel, als der vollkommensten, allumfassenden, symmetrischesten, einfachsten Gestalt beherrscht werden. Wozu noch kommt, dass bei den Alten die Auffassung der astronomischen Verhältnisse selbst wieder durch gewisse Postulate, durch die Annahme einer grösseren Regelmässigkeit, als eine schärfere Beobachtung gezeigt hat, bestimmt wird; und wir können sagen, wie die angeblichen Kreisbahnen der Planeten beständig durch excentrische und Nebenkreise modificirt werden mussten, so hätten auch zur Construction des Staats noch andre Potenzen, als das einfache Grundverhältniss der Herrschaft des Ganzen über die Einzelnen hinzugenommen werden sollen.

Vor allem aber zeigt sich dieser Einfluss in der Herabsetzung des Menschen gegenüber dem Ganzen. Obwohl nämlich in der harmonischen Betrachtung der Weg zur Ausgleichung des Streits der Seele mit der Materie angegeben war, obwohl sich für den Menschen durch die bei seiner Schöpfung stattfindende Verknüpfung des Werks der vernünftigen göttlichen Ursache, oder der Weltseele.

mit dem Werk der nothwendigen[1]), die Aufgabe ergab, die durch die Verbindung mit dem Leibe eingetretene Störung der Seelenordnung durch eigne Thätigkeit, vermittelst der Pflege des Schönen und der Wissenschaft, wiederherzustellen, obwohl also hier die neue Harmonie der vernünftigen und nothwendigen Ursache, der Seele und des Leibs, zur Harmonie der Weltseele hinzukam — wie denn Plato auch gelegentlich die Ebenmässigkeit der Ausbildung von Seele und Leib fordert[2]) —, so vermag er doch keine andere teleologische Begründung für die Verbindung beider zu finden, als den göttlichen Plan, der für die Welt einen Inbegriff aller möglichen, auch sterblicher Wesen fordert: die Bestimmung des Menschengeschlechts, oder der Grund, weshalb ein Theil der Seelen in die Materie hinabgestossen wird, ist nur der, eine Stelle auszufüllen, die zur Vollkommenheit des Ganzen nöthig ist; und das höchste geistige Leben ist nur ein schwaches, getrübtes Nachbild des Weltlebens, aus dessen Betrachtung es fortwährend seine Nahrung ziehen muss; denn die kosmischen Maase und Bewegungen, die Plato als die Form des geistigen Lebens galten, liessen sich ja in der menschlichen Seele nur in höchst unbestimmten Analogien auffinden.

Wenn in der griechischen Philosophie die dorische Richtung die starre Einheit und die unabänderliche objective Ordnung der Zahl, die ionische Richtung den Wechsel der Stoffe, die Bewegung des Lebens, die Freiheit der Reflexion und Discussion vertritt, so bewegt sich in der attischen Philosophie Platos der freie, elastische Gedanke des Ionism

1) Tim. 69 A ff.
2) Tim 43. A. 87 C ff. Staat γ', 402 D.

der ihm imponirenden Gesetzmässigkeit und Unbeweglichkeit des Dorism entgegen[1]); und dieser Process stellt sich uns in Plato's Schriften in verschiedenen Stadien dar — von dem Punkt an, wo die allgemeine Idee und Form der Ordnung sich zuerst an dem Chaos der begrifflichen und gesellschaftlichen Atome, dem Resultate der Sophistik, als verbindende Macht erwies, und die Grundlage des Denkens uud der Rede, der Sittlichkeit und des Staats wiederherstellte; in der Construction der Systeme der Güter und des Staatsabsolutism; bis zur Vollendung dieser Richtung in der Lehre vom Kosmos, der den Griechen stets als Sitz der reinsten und strengsten Formen uud daher als das Höchste und Göttlichste gegolten hat. Deshalb führt trotz der nie ganz aufgegebenen Beschränkung der Philosophie auf den Menschen und auf das Intelligible, und der Herabsetzung des Sichtbaren und Materiellen, trotz der Verweisung der Natur in den Mythus, dieser Begriff der Ordnung mit Nothwendigkeit von den verschiedensten Gebieten und Problemen aus auf den Kosmos als seine Urquelle zurück[2]), wenn auch der Theorie allerdings das Zugeständniss gemacht wird, dass diese Ordnung ursprünglich der Sinnenwelt fremd sei.

§. 6. Dass für Plato die blosse Form der Dinge überall erste und im Grunde alleinige Bedeutung hatte,

---

1) Vgl. Böckh, Philolaus S. 39 ff. Brandis, Gesch. d. griech.-röm. Phil. II, 1. S. 6.

2) „Die Welt in der gesammten Einheit ihrer Entwicklung verhält sich wie das alles umfassende Kunstwerk, die höchste Bestimmung des Geistes besteht im Genuss dieser göttlichen Kunst". So Schleiermacher im Geiste Plato's (Acad. Abh. ü. d. Umfang d. Begr. der Kunst. WW. z. Philos. III. S. 118).

verräth sich unter anderm auch darin, dass dieselbe bei ihm nicht aus dem innern Wesen des Dings, als sichtbarer Ausdruck desselben, mit Nothwendigkeit hervorgeht, sondern als etwas von Ewigkeit her Seiendes auf ein gegen sie selbst gleichgültiges Substrat übertragen wird, und dass die Principien, welche an die Spitze der Systeme des geordneten Seins gestellt werden, z. B. die Grenze und das Unbegrenzte, nicht die Erklärungsgründe der Dinge, sondern nur die Elemente sind, in die sich ein abstrahirendes Denken den Begriff des geformten Seins zerlegt. Während z. B. in der Natur der Dinge das Vollkommne und Schöne als Ergebniss und äussere Erscheinung des Höhepunkts der natürlichen Entwicklungsreihe einer Klasse oder eines Individuums, der Mitte zwischen den Uebergangsstufen der Gruppen der Naturwesen und der Altersstufen des Einzelnen, hervortritt, so wird es in den Ideen für etwas den individuellen und materiellen Trägern jener Entwicklung ursprünglich Fremdes und getrennt von ihnen Existirendes erklärt, dem sich jene durch Nachahmung annähern sollen. Ebenso entsteht die Harmonie nicht aus der Entfaltung und Gliederung des inneren, einheitlichen Wesens, sei es der menschlichen Natur und Gesellschaft, sei es der Welt, sondern durch eine Verbindung der Gegensätze von Stoff und Form (der Seele und der Materie, der Erkenntniss uud der Lust u. s. f.), welche, statt aus einer gemeinschaftlichen Wurzel zu stammen', von entgegengesetzten Enden zusammentreten, oder vielmehr durch eine dritte Hand zusammengeführt werden. Wobei Plato die Gleichgültigkeit und das Widerstreben der Glieder gegeneinander und die Aeusserlichkeit des Verfahrens der verknüpfenden Ursache ausdrücklich hervorhebt; wie etwa ein Bildhauer einen Stoff wählt welcher der für ihn bestimmten Form so fremd

als möglich ist, um seiner Kunst in dem Sieg des dargestellten Lebens über die spröde und todte Masse einen Triumph zu bereiten. Denn es kam ihm eben nur an auf die Form: die harmonischen Verhältnisse selbst und ihre Construction. So lag im Philebus das Gute nicht in der innern Einheit und Gesinnung, aus der alles, was gut ist, entspringt, sondern in einer schönen Anordnung der verschiedenen Strebungen, und diese Freiheit der ordnenden Verstandesthätigkeit gegenüber dem zu Ordnenden wird durch die auffallende Vergleichung mit der Bereitung eines Mischtranks angedeutet. So geht die den Staat schaffende und lenkende Vernunft nicht aus dem ganzen politischen Körper hervor, sondern ist der ausschliessliche Besitz der Philosophen, von welchen sie auf die Uebrigen nur äusserlich, durch ein rein empfängliches und gehorchendes Verhalten übergeht. Und weil der vollkommne Zustand des Staats und seiner Bürger mit dem richtigen Verhältniss seiner Theile vollständig erreicht ist, so glaubt Plato zu seiner Realisation keine weitere Bedingung, als den Zufall eines für die Philosophie empfänglichen Fürsten zu bedürfen; und die Staatsmänner sollen sich bei der Formung des ihnen anheimgegebenen Stoffs jeden frommen Betrug und jede zweckdienliche Gewaltthat erlauben können. Weil in der Weltseele durch die Formeln der Harmonie die vollkommenste »Eintracht und Freundschaft« hergestellt wird, darf sich der Demiurg bei der Bildung ihrer Substanz jede Gewaltthätigkeit erlauben. Der Metaphysiker Aristoteles musste die Materie als die Möglichkeit der Ideen, und das »Dieses« grade als die Quelle der bestimmten Form denken; die religiöse Dogmatik des Christenthums musste die Materie ganz verwerfen; aber der künstlerische Standpunkt Plato's bedurfte eines gegen jede Bestimmtheit gleichgültigen

Stoffes als Voraussetzung einer von Aussen auf ihn einwirkenden formenden Thätigkeit, deren Werk das Einzige war, was für ihn Interesse hatte.

§. 7. Nachdem wir die Einwirkungen des ästhetischen Interesses auf die platonischen Lehren zusammengestellt haben, kommen wir zuletzt noch einmal auf die Frage nach den Gründen jener Urthatsache der Vermischung des Theoretischen und Praktischen mit dem Aesthetischen zurück, einer Vermischung, welche den Fundamentalunterschied der platonischen von der modernen Aesthetik ausmacht, die bekanntlich grade von der Erforschung der Differenz des Schönen vom Wahren und Guten ausgegangen ist.

Hier sehen wir uns nun zunächst auf die Eigenthümlichkeit des nationalen Bodens verwiesen, in dem Plato wurzelt, auf den Sinn für schöne Formen und den Trieb zu künstlerischem Gestalten, der der charakteristische Grundzug der griechischen Bildung war. Die Classicität derselben beruht darauf, dass das griechische Volk zum erstenmale die einzelnen Culturelemente der Politik, Kunst, Wissenschaft, Religion, gegenüber der Vermischung derselben in der Bildung des Orients, in einer bisher unbekannten Reinheit und Schärfe sonderte und ihnen die Entwicklung ihrer eignen Gesetze und die Verfolgung ihrer eignen Bahnen gestattete; dass es, zumal in den literarisch-künstlerischen Erzeugnissen, die Grenzen der Gattungen entdeckte und wahrte. Dieser Scheidung aber liegt ein Zurücktreten des stofflichen vor dem Forminteresse zu Grunde, welches letztere den Inhalt, dem es als einem Vorgefundenen und Vorausgesetzten bis auf einen gewissen Grad gleichgültig und parteilos gegenüber steht, spaltet, um ihn in seiner Theilung bewältigen und künstlerisch beherrschen zu können. Diess Verhältniss zieht sich durch alle Gebiete hindurch.

Statt dass die alte Stammeszerklüftung der barbarischen, staatlosen Zeit, einer auf die später erworbene Einheit der Nationalbildung und der Nationalinteressen basirten, einheitlichen Organisation Platz machte, setzt die hohe politische Bildung, als ein blos formendes Princip, diese eifersüchtelnden, landschaftlichen Ganzen vielmehr als ihre Grundlage voraus; statt dass die Religion sich durch Aneignung der neu geschaffenen Mächte der sittlichen Reflexion, der Theorie, der Rede und des gesellschaftlichen Organism von Grund aus neu gestaltete, beschränkt sie sich vielmehr darauf, das Substrat der personificirten Naturelemente und Naturerscheinungen, eines bloss localen und ceremoniellen Cultus, durch die Kunst zu vergeistigen; und auch die griechische Sittlichkeit erhebt sich nur über die Befangenheit im Naturleben, um das Natürliche zu veredeln und künstlerisch darzustellen. Daher scheut der Grieche überall das Unbegrenzte: den Abgrund des Absoluten, die Tiefen des Geistes und Gemüths, der Natur und der Sinnlichkeit, und erscheint deshalb z. B. der schwindelnden Kühnheit indischer Speculation, den religiösen Contrasten des Christenthums, der Innerlichkeit der nordischen Völker, endlich dem Cosmopolitism der modernen Humanitätsidee gegenüber fast beschränkt und flach; er will den Inhalt des Daseins nicht vertiefen und steigern, sondern nur in reine und durchsichtige Formen, in diamantene Gefässe einschliessen. Wie sich aber das Streben nach künstlerischer Beherrschung überall begrenzte Aufgaben ausschnitt, so machte wieder der primitive und elementare Charakter der bei einer ersten Scheidung der Culturelemente hervortretenden Aufgaben, die vollkommne bildende Bewältigung, die klare Gestaltung, den freudigen Genuss des Gestalteten und das harmonische Zusammenwirken aller Elemente der Cultur wie der menschlichen

Natur möglich, eine Harmonie, welche bei den Neueren, wo die Complicirtheit höherer Entwicklungen und die einseitige Virtuosität, welche sie verlangt, die universelle Bildung verdrängen musste, verloren gegangen ist.

§. 8. Dass aber grade Plato die ästhetische Seite der griechischen Philosophie am stärksten ausgeprägt hat, davon muss die Ursache theils in den Zuständen, in welche seine Entwicklung hineinfiel[1]), theils in der künstlerischen Individualität liegen, die er zur Speculation mitbrachte. Und weder in der Form seiner Schriften noch in den characteristischen Eigenheiten seiner Lehren können wir jenen lebhaften Geist des Künstlers verkennen, welcher jeden neuen Stoff, der ihm entgegentritt, alsbald sich anzueignen, zu durchdringen und in der freudigen Lust des Schaffens aus sich herauszustellen eilt; der jeden neuen Erwerb und jede Stufe seiner Entwicklung alsbald der Welt in einem Kunstwerk mittheilt, und statt des langen Brütens über einem weitausgedehnten Geflecht von Gedanken, die einzelnen Gedankengruppen, sobald sie sich zu einem Ganzen abrunden lassen, alsbald von sich loslöst; der nicht in der Stille des einsamen Denkers schafft, sondern »die Welt in seinen Freunden sehen« will; der, indem ihm, ähnlich einem neueren Dichter, seine Meditationen zu dramatischen Selbstgesprächen werden[2]), seine Gedanken in der Form von Unterhaltungen erzeugt und darstellt, weil er sie nicht von den concreten Formen und Umständen der persönlichen Erzeugung trennen kann; der deshalb das Historische ebenso zum Träger und Sprecher allgemeiner Potenzen idealisirt, wie die farblosen

1) K. F. Hermann, Platonismus S 11 ff.

2) Göthe in Wahrheit und Dichtung XIII. (WW. XXII, S. 157).

Gebilde des Denkens in die Formen der geselligen Mittheilung einkleidet. Derselbe künstlerische Geist ist es, den die Gegenstände der Wirklichkeit schnell zur Begeistrung entzünden, um sich in diesen Flammen selbst zum Ideale zu läutern, der deshalb zwischen einer Verherrlichung der Wirklichkeit, in der er mehr sieht, als das prosaische Auge, und zwischen einer Herabsetzung derselben, wenn er sie mit den Gebilden seines Innern vergleicht, schwankt; der nicht bei den blossen Beziehungen und Verhältnissen der Dinge, bei dem Causalzusammenhang und der geschichtlichen Entwicklung stehen bleiben mag, und dessen Verstand sich der dornenvollen Arbeit der Critik, des Zweifels, der Induction nur unterzieht, um am Ende ein Domine dimittis auszurufen, und vor der Phantasie, die in der gegenwärtigen Fülle des Wesens der Dinge anschauend ausruht, zurückzutreten; den die Ueberschwenglichkeit seines Gefühls bis dahin führt, wo die einzelnen Dinge in einem mystischen »Schönen an sich«, d. h. in der Ununterscheidbarkeit von Gefühl und Gegenstand, verschwinden, aber nur, um aus dieser subjectiven Umschmelzung wieder in harmonischen und idealen Verhältnissen hervorzugehen: als eine Reihe von Gemälden, in welchen der hellenische Geist seiner Ideale sich bewusst wird, und die Welt zu einem Kunsttempel umschafft.

§. 9. Hieraus, zusammengenommen mit dem früher (§. 5) Angeführten, erklärt sich uns, warum die Aeusserungen Plato's über den Begriff des Schönen so gelegentlich und so unbestimmt, und seine Urtheile über die Kunst so feindselig und wegwerfend ausgefallen sind. Denn während die neuere Zeit nur darum an Kunsttheorien so reich ist, weil ihr nach Hegel »die Kunst von Seiten ihrer höchsten Bestimmung ein Vergangenes ist, und echte Wahrheit und

Leben für sie verloren hat«, so verkannte sie umgekehrt Plato, weil er in seinem Philosophiren selbst noch Künstler war, und Kunstwerke in dem unsichtbaren Element der Seele und der Gedanken, das ihm ein vollkommneres war, als das Element der Farben, Töne und Gestalten, zu schaffen strebte. Er, der die mit Hülfe der Logik und der Phantasie gebildeten Ideale für die wahre Wirklichkeit achtete, wandte sich von der Scheinwelt der Poesie als einem trügerischen Gaukelspiele ab und bekämpfte die Kunst wie einen Eingriff in seine eigne Sphäre, wie eine sinnliche Entartung der Philosophie. Deshalb fand er in ihr nur die bewusstlose Ekstase, die unwissenschaftliche Nachahmung, die Verherrlichung des natürlichen Menschen und seiner Leidenschaften, und übersah in seiner Befangenheit die Besonnenheit künstlerischen Schaffens, der die griechischen Kunstwerke ihre Entstehung verdanken, das strenge Maass in ihren Formen, die Achtung für Schranke und Gesetz, die sie verkündigen, und den vom sinnlichen Reize soweit entfernten Genuss, zu dem sie uns einladen.

Druckfehler.

S. 6. Z. 1. st. Cope l. Copie.
— 46. Z. 10 streiche das Komma.
— 62. Z. 3. v. u. st. hat l. haben.
— 152. Z. 5. v. u. st. recht l. rechts.
— 165. Z 8. v. u. ergänze ³).

DIE

AESTHETISCHEN ELEMENTE

IN DER

PLATONISCHEN PHILOSOPHIE.

VON

Dr. KARL JUSTI.

MARBURG.
N. G. ELWERT'SCHE UNIVERSITAETS-BUCHHANDLUNG.
1860.





